This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

Luther im Jahre 1525

(wahrscheinlich gelegentlich seiner Heirat gemalt, Kopie in der Lutherhalle zu Wittenberg).

Luther als Mönch en face,

nach einem Kupferſtich um 1520.

Luther

im Lichte der neueren Forschung

Ein kritischer Bericht von

Heinrich Boehmer
Professor in Leipzig

fünfte, vermehrte und umgearbeitete Auflage

21. bis 24. Tausend

NOTE TO THE READER

The paper in this volume is brittle or the inner margins are extremely narrow.

We have bound or rebound the volume utilizing the best means possible.

PLEASE HANDLE WITH CARE

GENERAL BOOKBINDING CO., CHESTERLAND, OHIO

Verlag und Druck von ... er in Leipzig und Berlin 1918

Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1918 by B. G. Teubner in Leipzig.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort zur vierten Auflage.

Ich habe in dieser vierten Auflage ein wegen Raummangels in der zweiten und dritten unterdrücktes Kapitel in erweiterter und verbesserter Gestalt hinzugefügt, den Abschnitt über Luthers Beziehungen zu der Mystik und das dritte Kapitel vollständig, das vierte und fünfte teilweise umgearbeitet und auch sonst mancherlei geändert. Gleichwohl ist das Büchlein geblieben, was es war: ein aus Vorträgen über die neuere Lutherforschung erwachsener kritischer Bericht, der Leuten, die nicht in der Lage sind, all die vielen neuen Bücher über Luther zu lesen, die Möglichkeit geben soll, sich über den heutigen Stand der Forschung zu orientieren. Das Literaturverzeichnis soll ebenfalls nur dem Zwecke der Orientierung dienen. Vollständigkeit habe ich nicht erstrebt und daher auch die Jubiläumsliteratur nur zu einem kleinen Teile berücksichtigt. Ich hatte zur Herstellung der neuen Auflage nur knapp zwei Monate Zeit. In dieser Zeit hatte ich wöchentlich 14 Stunden Kolleg und Übungen zu halten. Dazu kam der ständige Seelendruck des Krieges. Ich bitte dies den Leser bei der Lektüre freundlichst zu berücksichtigen. Der Herr Verleger hat sich entschlossen, dem Büchlein eine äußerlich ansprechendere Gestalt zu geben, so daß es jetzt ebenso umfänglich geworden ist wie die englische Übersetzung, die 1916 in Neuyork erschienen ist, und es aus der Sammlung „Aus Natur- und Geisteswelt", in deren Rahmen es wegen seines allzugroßen Umfangs schon längst nicht mehr paßte, herauszunehmen. Möge es in dieser neuen Gestalt sich neue Freunde erwerben und die bescheidene Aufgabe, die ihm gestellt ist, erfüllen!

Marienfels, den 28. August 1917.

Vorwort zur fünften Auflage.

Ich habe in dem Buche nur wenig ändern können, da ich gerade ganz andere Dinge vorhatte, als ich die ganz unerwartete Nachricht erhielt, daß eine neue Auflage nötig sei. Um wenigstens einigermaßen den vielen Anfragen und Wünschen freundlicher Leser gerecht zu werden, habe ich am Schlusse Nachträge hinzugefügt, die ich dringend bei der Lektüre zu berücksichtigen bitte, insbesondere bei Bogen 2, der schon ausgedruckt war, als ich mit der Durchsicht beginnen konnte. Ich bemerke noch, daß über die Luthermedaillen eine Arbeit von B. Pick zu erwarten ist, vgl. Leipziger Illustrierte Zeitung Nr. 3878, S. 21 ff.

Eine genauere Darstellung der sozialen Wirkungen der Reformation und eine kurze Charakteristik der wirtschaftlichen, sozialen, politischen, religiösen und kirchlichen Zustände in Obersachsen und Thüringen am Ausgange des Mittelalters, für die ich schon lange gesammelt habe, muß ich mir für später vorbehalten. So wichtig die jetzt so eifrig betriebene ortsgeschichtliche Forschung ist, noch wichtiger erscheint mir doch die Ermittelung dieser Zustände, denn so allein kann man die allgemeinen Bedingungen kennen lernen, die dauernd die Entwicklung des Reformators und der Reformation beeinflußt haben. Möge es mir beschieden sein, an der Lösung dieser Aufgabe an meinem bescheidenen Teile mitzuarbeiten!

Leipzig im Dezember 1917.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

1. Das alte Lutherbild und die Entwicklung der Lutherforschung 1

I. Das alte Lutherbild 1

Das typische Lutherbild S. 1. Die echten Cranachs 2. Der Luthertypus der bildenden Kunst wahrscheinlich eine Schöpfung des jüngeren Cranach 3. Historischer Wert des Typus 4. Die literarischen Lutherporträts und ihr historischer Wert 5. Geschichte des idealen Typus: der Luther der Orthodoxie 6. Der Luther des Pietismus und der Aufklärung 7. Die Romantiker und Goethe über Luther 9. Die nationalistische Auffassung bei Arndt und Jahn 9. Wiederaufleben der älteren Auffassungen im 19. Jahrhundert 10. Das Lutherbild der Lutherfeinde: die Urteile der Radikalen 13. Die Entwicklung des katholischen Lutherbildes: die Auffassung Luthers als Teufelssohn und deutscher Catilina 14. Annäherung an die protestantischen Auffassungen im Zeitalter der Aufklärung 14. Wiederaufleben und Modernisierung der älteren Anschauungen im 19. Jahrhundert: Luther entweder als Psychopath oder als moralischer Dekadenztypus betrachtet 15. Die Methode der katholischen Lutherbiographen noch heute dieselbe wie im 16. und 17. Jahrhundert 16. Ergebnisse 17.

II. Die Entwicklung der Lutherforschung 18

Anfänge der Kritik in der pietistischen Geschichtschreibung und ihre Wandlungen im Zeitalter der Aufklärung und idealistischen Philosophie 18. Entwicklung der Forschung seit Ranke 19. Probleme von sekundärer Bedeutung 22. Luthers „Selbstmord“ 23. Das „Wormser Bekenntnis“ 24. Hauptergebnisse und Hauptprobleme der Forschung 25.

2. Das Werden des Reformators 26

I. Die Überlieferung und die Hauptprobleme der Forschung 26

Luthers Mitteilsamkeit 26. Die Überlieferung 27. Die Hauptfunde der letzten 30 Jahre 28. Die geschichtliche Bedeutung der Römervorlesung von 1515 29. Grisars psychologische Deutung der in den ältesten Vorlesungen und Predigten vorliegenden Zeugnisse für Luthers innere Entwicklung 33. Der wahre Ertrag des Unionsstreites und der Romfahrt 33. Der Mönch von freier Gesinnung und Praxis 36. Ergebnis 37.

II. Die Bekehrung 38

Luthers Selbstzeugnis aus späterer Zeit: die Vorrede von 1545 38. Die Tischreden über das Turmerlebnis 39. Andere Zeugnisse 40. Der angebliche „Klosterroman“ 41. Psychologische Beurteilung des Selbstzeugnisses: Vergleich mit den Erinnerungen und Memoiren Goethes, Bismarcks usw. 43. Scheinbare Widersprüche in Luthers Aussagen 44. Erklärung dieser Widersprüche 45. Der Anteil des Okkamismus und Biels an seinen Seelenkämpfen 46. Wirkung der okkamistischen An-

Seite

schauung von Gott auf seinen Seelenzustand 47. Die moderne Theologie der Anlaß, nicht die Ursache seiner Seelenkämpfe 50. Ergebnis 51. Begrenzung des Resultats 52.

III. Die Entwicklung Luthers nach seiner Bekehrung Winter 1512/13 53

Moderne Hypothesen und Behauptungen 53. Die okkamistische Kritik des katholischen Systems und ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung 54. Der Einfluß Augustins, des Areopagiten und Bonaventuras 58. Der angebliche Neuplatonismus Luthers 60. Der Einfluß Bernhards von Clairvaux 61, Johanns von Staupitz 62. Luthers Verhältnis zu der deutschen Mystik 63. Allgemeine Bedeutung der Mystik für seine innere Entwicklung 66. Seine Anschauung von der Askese und vom Kreuz 67. Abschließendes Urteil über Luthers äußere und innere Entwicklung 68 bis 72. Luthers Entwicklung vom Streittheologen zum Reformator: Beziehungen zu Crotus Rubeanus und Hutten 72. Historische Bedeutung der Schrift an den Adel 76. Ergebnis 77.

3. Das Werden der Reformation 77

I. Der Ablaßstreit und seine Folgen 77

Die 97 und die 95 Thesen von 1517 77. Der Kampf gegen den Ablaß: Ursprung und Geschichte des Ablasses 78. Religionsgeschichtliche Bedeutung des Ablasses 83. Die Fugger und das Ablaßwesen 85. Der Mainzer Ablaß von 1515 86. Luthers Kritik und ihre Tragweite 87. Die ersten Schritte Albrechts von Mainz und der Kurie gegen Luther 89. Die Denunziation der Dominikaner 91. Der Beginn des Ketzerprozesses 92. Das neue Verfahren wegen notorischer Ketzerei 92. Die Militziade 95. Die Wiederaufnahme des Prozesses im Januar 1520 97. Die Bannbulle 98. Abschließendes Urteil über die Bulle und den Prozeß 99. Die Vollstreckung der Bulle durch Eck und Aleander 101. Verbrennung der Bulle durch Luther 103. Die Politik Friedrichs des Weisen 104. Luthers „Erbieten" vom August 1520 105. Politik des Kurfürsten auf dem Wormser Reichstage 106. Luther in Worms 108. Das Wormser Edikt 111. Weltgeschichtliche Folgen des Edikts 112.

II. Die Wittenberger Reformation von 1521/22 113

Die Konstruktion Barges 113. Reformatorische Grundsätze Luthers 114. Besprechung der Hauptbelege Barges: die Wittenberger Beutelordnung und die Wittenberger Stadtordnung 116. Vergleich der Ideen Luthers mit den Ideen Karlstadts 117. Tatsächlicher Verlauf der Wittenberger Unruhen 118. Die wirklichen Ursachen für Luthers Rückkehr von der Wartburg 128. Die Folgen und der Erfolg seiner Rückkehr 129. Ergebnisse 130. Abschließendes Urteil über Karlstadt 132.

4. Der Gelehrte und der Künstler, der innere Mensch und der Moralist 133

I. Der Gelehrte und der Künstler 133

Das Werk des Pater Denifle und seine Fortsetzung durch Pater Grisar 133. Der „krasse Ignorant" Luther 135. Die „einfache Seele" und der „nordische Barbar": Luthers Verhältnis zu der Wissenschaft, seine

Seite

naturwissenschaftlichen Studien 138; zu den bildenden Künsten 141; zu der Dichtkunst 143; zu der Musik 144. Seine Beobachtungsgabe 146. Seine Naturempfindung und sein Naturgefühl 148. Empfindung und Form bei ihm zwar nie künstlerisch, aber künstlerhaft 149.

II. Der innere Mensch und der Moralist 149

Die „Barbarei“ und „Rüpelhaftigkeit“ von Luthers Ausdrucksweise 149. Die Tischreden 150. Historische Erklärung seines schriftstellerischen Verhaltens 152. Sein Zorn und seine Kampflust 155. Psychologische und medizinische Erklärung: Luthers Krankheiten 158. Rivaris Deutung: Luthers angebliche Paranoia 159. Grisars psychopathische Deutung: Luthers „überwertige Ideen“ 161; seine Anschauung von der „Demut 163. Luthers „autochthone Ideen“ 164. Luthers endogene Nervosität 165. Ergebnis 166. Der „bestialische Fresser und Säufer“ Luther 167. Die Geschichte des Lutherworts „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang“ 171. Der „tierische Wüstling und Urist“ 174. Melanchthons Brief an Camerarius 175. Luthers Selbstzeugnis über die Vorgeschichte seiner Heirat 177. Der Fälscher und Lügner Luther: Luthers Urteil über die verschiedenen Arten der Lüge 179. Sein Verhalten zu der türkischen Ehe des Landgrafen Philipp von Hessen 181. Sein Urteil über das Beichtsiegel 188. Ergebnisse 190.

III. Versuch einer positiven Würdigung von Luthers Eigenart 191

Die Voraussetzung dafür: Einfühlung in Luthers seelisches Grundverhalten 192. Vergleich mit Loyola und anderen Vertretern der Selbstvervollkommnungsmoral 193. Mangel an Regelhaftigkeit 196, an wirtschaftlichem Sinn und Berechnung 197. Das Gewissen vertritt bei ihm die Funktionen, welche die bürgerliche Moral der klugen Voraussicht zuweist 198. Freiheit von Angst und Furcht 199, von Scheelsucht, Neid und Eifersucht 200. In all seinen Äußerungen der Typus eines Glaubensmenschen 201. Wirkung auf seine nächste Umgebung: die Doktorissa, Melanchthon, Karlstadt 202. Seine Größe und das Verhängnis seiner Größe 203. Das tragische und das dämonische Moment in seinem Wesen und Leben 205. Ergebnis 206.

5. Der Denker und der Prophet 207

Systemlosigkeit und Widersprüche in Luthers Denken 207. Das Problem 210. Versuch einer genetischen Analyse seiner Anschauungen: das Erbteil des Vaterhauses, sein Aberglaube 212. Das Erbteil der Schule: der Okkamist Luther 215. Vergleich mit älteren Kritikern und Reformern 216. Scheinbares Ergebnis 219. Kritik des Ergebnisses: Charakteristik des Erasmus und der Erasmianer 219. Urteil über die Michaelsapokalypse 223; die Laienreligion und das Lebensgefühl der Renaissance 224. Luther der Begründer einer neuen religiösen Anschauung und eines neuen sittlichen Ideals 225. Beurteilung des Resultats aus der welthistorischen Perspektive 228. Die Konstruktion von Tröltsch 230. Luthers Religion und Ethik nicht eine bloße „Umformung der mittelalterlichen Idee“ 231. Der innere Gegensatz des reformatorischen und des katholischen Christentums 239. Verhältnis des lutherischen Christentums zum Urchristentum 242. Begrenzung des Resultats: Kreuzung

Seite
mittelalterlicher und moderner Anschauungen in Luthers Denken 243. Beispiele: Luthers Würdigung der Ehe 244; des Staates 245. Seine Äußerungen über das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur öffentlichen Religionspflege und über Religionsfreiheit 248. Ergebnisse 254.

6. Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit . . 257

Luther von Haus aus nur Seelsorger, Prediger und Professor 257. Sein geringes Interesse für die Aufgaben der kirchlichen Organisation 259. Die neue Liturgie 260. Die neue Verfassung 261. Mängel in Luthers Werk 264. Vergleich zwischen Luthertum und Reformiertentum 265.

Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit 267. Die religiöse Bedingtheit der mittelalterlichen Kultur 268. Wirtschaftliche und soziale Folgen der Reformation 270. Politische Folgen: die neuen politischen Probleme und der neue Staat 271. Sittliche Zustände zu Beginn des 16. Jahrhunderts 274. Einfluß der Reformation 276. Einfluß der Reformation auf die Wissenschaft 280; das Unterrichtswesen 280; die bildenden Künste 281; die Dichtung und Musik 282; die Entwicklung der deutschen Sprache: die Ansichten von Grimm, Müllenhoff, Lagarde 284. Richtlinien zur Beurteilung des Problems 286. Der Stilist und Schriftsteller Luther 290. Luthers Stellung in der Entwicklung der Sprache bedingt und begrenzt durch seinen Einfluß als religiöser Reformator 292. Gesamtergebnis 293.

Nachträge und Berichtigungen 294

Die Lutherbilder 294. Luther auf dem Totenbette 296. Die Totenmaske 297. Chronologische Übersicht über Luthers Leben in den Jahren 1483 bis 1517 298. Luthers Vater ein Totschläger 302. Die Ursulalegende 303. Luthers Tod 304. Kleinigkeiten 305.

Übersicht über die Literatur. 308

Register der zitierten Autoren 315

Öffne die Augen und
sieh mich, wie ich bin.
Dante.

1. Das alte Lutherbild und die Entwicklung der Lutherforschung.

Martin Luther hat sich wahrscheinlich nur einmal in seinem Leben aus eigenem Antriebe malen lassen. Gleichwohl weiß heute noch jeder halbwegs gebildete Mensch genau, wie er ausgesehen hat. In Deutschland kennen meist schon die Schulkinder sein Gesicht so gut, daß sie es auch auf figurenreichen Bildern ohne große Mühe herausfinden, ja die kleinen Mädchen brauchen manchmal bloß mit einem raschen Blicke festzustellen, „was der Mann auf dem Bilde anhat", um herauszubekommen: das ist der Doktor Luther. Diese Sachkenntnis und dieser Scharfsinn insbesondere des weiblichen Teiles unserer Nachkommenschaft ist gewiß sehr erfreulich, aber ein wenig trägt dazu unzweifelhaft doch die Tatsache bei, daß sich die Bilder des Reformators, die sie in Schule und Haus zu sehen bekommt, so außerordentlich ähnlich sehen. Sie zeigen fast alle einen Mann in der behäbigen Fülle des Alters mit einem breiten Bauerngesichte, auffallend gut entwickelten Kinnbacken, merkwürdig vollem, braunem Lockenhaar, kleinen, sanft blickenden Augen und im ganzen etwas schwammigen Zügen. Aber ist dieser Luther wirklich der Reformator Luther? Es ist jedenfalls der Luther, den man ohne weiteres zu sehen erwartet, wenn man vor ein Lutherdenkmal oder ein Lutherbild tritt, der Luther, den Nietzsche, als er seine berühmte Statue schuf, nach einigem Schwanken sich zum Modell nahm, obwohl er ganz genau wußte, daß der wahre Luther 1521 noch ganz anders aussah, der Luther, den auch die extravaganteſten modernen Künstler mit erstaunlicher Beständigkeit immer wieder darstellen, und aus dessen Kopfbildung die Physiognomiker und Rassentheoretiker hurtig und keck, wie es in ihrer fröhlichen Wissenschaft Brauch ist, schon so oft bewiesen haben, daß der Reformator slawisches Blut in seinen Adern gehabt habe, denn dieser Luther hat einen Rundschädel, und wer einen Rundschädel hat, der ist zum wenigsten ein halber Slawe, mag er auch, wie der Reformator, deutsche Bauern zu Ahnen gehabt haben und aus einer Gegend stammen, in der von slawischen Siedlungen und slawischer

Blutmischung bisher keine Spur gefunden worden ist. Dieser Luther ist also unzweifelhaft ein Typus, d. i. eine Figur, deren Züge den Künstlern und ihrem Publikum so feststehen wie die Züge der „Germania", der „Helvetia" und anderer allegorischer Frauenspersonen. Aber wenn er auch ein Typus ist, so ist er doch sicherlich kein frei erfundener, gänzlich unhistorischer Typus wie der Apostel Petrus und der Karl der Große der mittelalterlichen Kunst, sondern die idealisierte Wiedergabe eines historischen Porträts, wie der „alte Fritz" Menzels und die „Königin Luise" Rauchs. Denn wer wüßte nicht, daß er letztlich zurückgeht auf die schier unzähligen Lutherbilder des großen Meisters Lukas Müller von Cranach, und daß er sich schon in geradezu klassischer Gestalt auf dem berühmtesten Bilde dieses Künstlers findet, dem Altarbild in der Stadtkirche zu Weimar? Wer hätte das nicht schon öfters, sogar in ganz modernen, „hochwissenschaftlichen Werken" über Cranach und über Luther schwarz auf weiß gelesen?

In der Tat, das ist noch heute die herrschende Meinung. Aber was „jedermann" für richtig hält, ist meist nicht wahr. Prüfen wir an der Hand eines kundigen Führers einmal unbefangen den künstlerischen Nachlaß des alten Cranach, dann erleben wir eine Überraschung, eine Enttäuschung nach der anderen. Da erfahren wir erstens gleich zu unserem nicht geringen Befremden, daß trotz jahrzehntelanger kunsthistorischer Studien dieser Nachlaß noch immer nicht vollständig gesichtet ist, zweitens daß zur Zeit nur vier Lutherporträts, zwei Bilder in Öl und zwei Kupferstiche[1]), allgemein als echte Cranachs gelten, drittens, daß die klassische Darstellung des Typus, das Weimarer Altarbild, nicht von dem alten Cranach herrührt, sondern nachweislich erst zwei Jahre nach Cranachs und ganze neun Jahre nach Luthers Tode von seinem Sohne

1) Luther als Mönch en face, Kupferstich von 1520. Luther als Mönch im Profil, Kupferstich von 1521. Luther als Junker Jörg, Ölbild, begonnen im Dezember 1521, heute im Leipziger Stadtmuseum. Ölbild en face von 1526 in der Galerie Kaufmann zu Berlin. Die Predella des Altarbildes in der Wittenberger Stadtkirche (Luther als Prediger) ist noch nicht genügend untersucht. — Dazu ist vielleicht noch hinzuzufügen das kleine Rundbildchen in der Lutherhalle zu Wittenberg: es gehört wohl zu den Bildchen, die Luther nach der Sitte der Zeit bei seiner Verehelichung 1525 von sich und Katharina in der Cranachschen Werkstatt zu Geschenkzwecken herstellen ließ. Vgl. Eduard Flechsig, Cranachstudien, 1. Bd. 1897, S. 257 ff. Cranachwerk der sächs. Kommission für Geschichte, Taf. 76, 84, 85. Hans Preuß, Lutherbildnisse, S. 27, 30, 32, 34, 35. Ebd. S. 36 eine wohl von Hans Cranach angefertigte Pause, nach der in der Cranachschen Werkstatt Lutherbilder fabrikmäßig hergestellt wurden, S. 40 das Epitaphium, S. 42 das Weimarer Altarbild.

Luther nach dem Kupferſtich von L. Cranach dem Älteren vom Jahre 1521 (aufgenommen noch vor Luthers Abreiſe nach Worms, 2. April 1521).

Lutherrelief aus der Nikolaikirche zu Döbeln

(wahrscheinlich aus Brot hergestellt, es zeigt die charakteristischen Züge des Typus)

Lukas Cranach dem Jüngeren geschaffen worden ist. Sehen wir uns dann jene wenigen zweifellos echten Cranachs an, so bemerken wir weiter sogleich, daß der typische Lutherkopf auf diese echten Porträts jedenfalls nicht zurückgeht, sondern auf einige spätere Arbeiten aus der Cranachschen Werkstatt, über deren Herkunft das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Die wichtigsten derselben sind das sog. Epitaphium, ein Holzschnitt mit einem Klagelied auf Luthers Tod, und ein erst 1913 entdecktes, trefflich erhaltenes Ölbild aus dem Jahre 1546 in der Lutherhalle zu Wittenberg von der Hand des jüngeren Cranach, in dem wir den eigentlichen Schöpfer des Luthertypus zu erblicken haben. Aber selbst auf dem Epitaphium macht der Typus doch noch einen ganz anderen Eindruck als auf dem Altarbilde zu Weimar oder gar auf den bekannten Bildern von Schwerdgeburth, Gustav König, Ludwig Richter und Spangenberg: die Züge sind viel schärfer und markiger, der Mund ist fest geschlossen. Über der Stirne kräuselt sich das Haar zu einem leichten Wirbel. Zwischen den Brauen zeigt sich eine regelrechte Zornfalte, und über dem rechten Auge dräut eine gewaltige Warze. Ob dies wirklich ganz das Gesicht des Doktor Martinus ist, können wir nicht mehr feststellen. Wohl aber können wir feststellen, daß auch nicht eines der zweifellos echten Porträts von der Hand des alten Cranach ganz zu den Beschreibungen von Luthers Gestalt und Antlitz stimmt, die Mosellan, Keßler, Melanchthon und andere Zeitgenossen uns hinterlassen haben. Keines zeigt die merkwürdig stramme, ja steife Körperhaltung — „also daß er sich mehr hinter sich als für sich neiget", keins gibt auch nur entfernt eine Vorstellung von dem Ausdrucke der dunkeln dämonischen Augen, „die da blinzen und zwitzerln wie ein Stern, also daß sie nicht wohl können angesehen werden". Diese „Falkenaugen", „Löwenaugen", „Basiliskenaugen", die jedermann sofort auffielen, und diese höchst charakteristische und so imposant wirkende reckenhafte Haltung müssen wir also auch bei jenen Bildern immer uns noch hinzudenken. Aber das Hinzudenken kann leider nie die fehlende Anschauung ersetzen. Mögen die echten Cranachs also auch in diesem Falle in der Zeichnung ganz vorzüglich sein, so sind sie doch sicherlich als Porträts nicht völlig gelungen. Allein der alte Lukas war immer noch der tüchtigste von den wenigen Künstlern, die Luther zu Gesichte bekommen haben. Sein Sohn, der jüngere Lukas, konnte schon sehr viel weniger, aber immerhin noch mehr als die Maler der bekannten Bilder „Luther auf dem Totenbette" in Dresden und in der Leipziger Bibliothek und der ungenannte Wachs-

bildner, von dem die angebliche „Totenmaske" in der Marienbibliothek zu Halle herrührt.[1]) Die wirklich großen deutschen Porträtmaler des 16. Jahrhunderts, Dürer, Holbein, Amberger, denen wir so viele Bilder berühmter Zeitgenossen verdanken, haben leider nie Gelegenheit gefunden, diesen allerberühmtesten, den Dr. Martinus, zu sehen. Dürer hatte zwar ernstlich die Absicht, „den gottgeistigen Menschen, der ihm aus großen Ängsten geholfen, zu langem Gedächtnis zu kunterfetten und in Kupfer zu stechen", aber auch er ist leider nie nach Sachsen gekommen. Wieviel wir damit verloren haben, kann man einigermaßen beurteilen, wenn man die Melanchthonbilder aus der Cranachschen Werkstatt neben den bekannten Kupferstich Dürers und die Rotstiftzeichnung Holbeins in Windsor hält. Auf den ersteren sieht der Magister Philippus immer so hungrig, elend und armesünderhaft aus, daß einem bei dem Anblick beinahe das Herz weh tut. Auch auf dem besten, dem Wartburgbilde, macht er absolut keinen bedeutenden Eindruck. Dagegen wird einem bei Dürer und Holbein sofort klar, daß der praeceptor Germaniae ein außerordentlich kluger und geistreicher Mann war: soviel besser haben diese großen Künstler den geistigen Ausdruck eines Gesichtes wiederzugeben verstanden!

Wir müssen uns also mit der Erkenntnis befreunden, daß wir nicht viele, sondern nur sehr wenige Lutherbilder von der Hand des alten Cranach noch besitzen, und daß unter diesen wenigen, obgleich sie in der Zeichnung meist vorzüglich sind, sich nicht ein einziges wirklich gutes und ganz ähnliches Porträt befindet, d. i. wir müssen zugeben, daß wir nicht mehr genau wissen, wie Luther ausgesehen hat. Immerhin werden wir gut tun, uns fortan den Reformator nur nach jenen wenigen, zweifellos echten Cranachs vorzustellen, die aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts herrühren, und wenn uns daran liegt, auch den alten Luther vor Augen zu haben, noch das neu entdeckte Ölbild und das Epitaphium von 1546 daneben hängen. Den tadellos frisierten, freundlichen, dicken Herrn von 50 Jahren aber, der aus dem Typus von mehr wohlwollenden als sachkundigen Künstler allmählich „zusammenidealisiert" wor-

1) Diese Maske ist keine Totenmaske, sondern das ursprünglich mit einer Perücke versehene Kopfstück einer mit einem talarähnlichen Predigergewande neueren Datums bekleideten Panoptikumsfigur, die durch einen Lederriemen im Rücken an der Lehne eines Renaissancestuhls befestigt ist und die in den Ärmeln steckenden Hände wie zum Schreiben auf einen Tisch gelegt hat. Das früheste Zeugnis für das Vorhandensein dieser Figur stammt aus dem Jahre 1742, vgl. Nachträge.

den ist, wollen wir für alle Zeiten aus unserem Gedächtnis streichen und ihm gleich den neuen sogenannten historischen Luther nachsenden, den Hanns Fechner aus mehreren Cranachporträts 1905 „zusammengefaßt" hat (Heliogravüre bei Stalling in Oldenburg).

Allein, was schadet es im Grunde, daß wir nicht mehr genau wissen und auch kaum je mehr genau erfahren werden, wie Luther ausgesehen hat, wenn wir nur genau wissen, was er tat, war, dachte und wollte? In der Tat: das ist viel wichtiger. Aber es ist gar nicht so leicht, rasch und richtig darüber zu referieren, was er tat, war, dachte und wollte. Die Lutherliteratur ist jetzt schon so umfänglich, daß sie mit ihren über $2\frac{1}{2}$ tausend Bänden und Bändchen eine ganze kleine Bibliothek für sich bildet, und dabei so vielzüngig, vielgestaltig und vielseitig, daß es einem schon bange werden kann, wenn man die endlose Folge der Titel überfliegt, oder auch nur versucht, die Namen der Verfasser der über 200 Lutherbiographien in lateinischer, deutscher, französischer, englischer, dänischer, schwedischer, italienischer, spanischer, russischer, polnischer, lettischer Sprache im Gedächtnis zu behalten. Aber noch seltsamer wird einem zumute, wenn man einige Dutzend dieser Biographien und dazu ein halbes Dutzend Lutherromane und Lutherdramen anblättert. Man hat dann zunächst geradezu den Eindruck: es gibt so viele Luthers, als es Lutherbücher gibt. So gewaltig gehen die Ansichten der Autoren über Wesen und Wert von Luthers Person und Werk auseinander. Den einen erscheint er als ein Prophet Gottes, den anderen als ein Wechselbalg des Satans, den einen als das Muster eines guten Staatsbürgers, trefflichen Vaters, zärtlichen Gatten, den anderen als ein Verbrecher von tiefster sittlicher Verkommenheit, den einen als ein produktives Genie gewaltigster Art, den anderen als ein geistig minderwertiges oder doch geistig anormales Individuum, den einen als einer der größten Aufklärer aller Zeiten, den anderen als ein Dunkelmann, Fürstenknecht und Scharfmacher schlimmster Sorte. War nun Luther etwa ein so komplizierter und unklarer Charakter, oder ist die Überlieferung über sein Leben so lückenhaft, vieldeutig und dunkel, daß die Geschichtschreiber notwendig zu so völlig verschiedenen Urteilen kommen mußten? Mitnichten! Die Überlieferung ist in diesem Falle so reich, klar und zusammenhängend, wie man es sich nur wünschen kann, und der Charakter Luthers macht in den echten Urkunden absolut keinen besonders komplizierten Eindruck. Dann liegt die Schuld also diesmal an den Historikern: zum Teil wollten sie, zum Teil konnten sie offenbar nicht sehen, wie Luther war. Und warum das? Weil sie an die

Überlieferung mit ganz bestimmten vorgefaßten Meinungen herantraten und dann naturgemäß nur das wahrnahmen, was zu ihrer Ansicht zu stimmen schien. Aber sie sind für diesen Mangel doch nicht allein verantwortlich zu machen. Sie standen bei ihrer Arbeit meist unter einem psychologischen Zwange, dem sie nur schwer sich entziehen konnten. Sie ließen sich in ihrem Urteil leiten durch die Ideen und Ideale ihrer Konfession und ihres Zeitalters und legten sich danach ganz unwillkürlich die Überlieferung zurecht. Beachtet man das, dann erscheint einem jene wahrhaft groteske Verschiedenheit der Auffassung psychologisch durchaus begreiflich. Dann findet man auch in diesem Chaos eine gewisse Ordnung, Folge und Entwicklung, dann lernt man selbst die sonderbarsten Produkte jener Literatur zwar nicht als wissenschaftliche Leistungen, aber als historische Urkunden schätzen, nämlich als Urkunden zur Geschichte der religiösen, philosophischen, politischen und sozialen Ideen seit den Tagen der Reformation.

In den ersten Jahren der evangelischen Bewegung sah man auf evangelischer Seite in dem Reformator allgemein einen *Propheten Gottes*. Selbst nüchterne Männer wie Albrecht Dürer bezeichneten ihn damals geradezu als eine „gottgeistige", d. i. inspirierte Persönlichkeit, überschwenglichere Naturen suchten und fanden in der Bibel und in mittelalterlichen Prophetenworten Weissagungen auf ihn und sein Werk, und begeisterte Künstler stellten ihn wohl gar mit der Taube des Heiligen Geistes oder mit einem Strahlenkranze um das Haupt dar. Noch in den beiden ältesten evangelischen Lutherbiographien, in den Lutherpredigten des Cyriakus Spangenberg und des Johann Mathesius, wirkt diese Anschauung nach, jedoch ohne den Blick für die Fehler und Schwächen des Reformators zu trüben und das freimütige Urteil darüber irgendwie zu beeinträchtigen. Aber schon Mathesius hebt je und dann als größtes Verdienst seines Helden nachdrücklich hervor, daß er „die Lehre wieder reingescheuert habe". Darin kündigt sich eine neue Auffassung von Luthers Person und Werk an, die damals schon in weiten Kreisen gang und gäbe war und bis in die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts sich behaupten sollte: die *dogmatische* Auffassung der lutherischen Orthodoxie. Die Orthodoxie hielt zwar an dem Glauben, daß der Reformator der Prophet Germaniens sei, fest. Aber als Hauptbeweis für seine prophetische Mission galt ihr die Übereinstimmung seiner Lehre mit der Lehre Gottes Worts. Ganz unwillkürlich stutzte sie daher das Bild des Reformators nach der überlieferten katholischen Vorstellung vom *Kirchenvater* zu-

recht. Das lutherische Volk aber verehrte zur selben Zeit den Kirchenvater Luther geradezu als eine Art Heiligen; es erzählte merkwürdige Dinge von seinen Weissagungen, Wundern und Bildern und schnitt im Lutherhause zu Wittenberg emsig Splitter aus den hölzernen Säulen, denn wie in den katholischen Gegenden die Reliquien der heiligen Apollonia, so galten in den lutherischen solche Splitter als ein ausgezeichnetes Heilmittel gegen Zahnschmerzen. Erst der Pietismus brach auch in diesem Stücke mit den Gepflogenheiten und Anschauungen der Orthodoxie. Er entdeckte den Unterschied zwischen Luther und dem Luthertum und spielte Luther gelegentlich schon kräftig gegen das Luthertum aus. Er unterschied aber weiter auch schon zwischen dem jungen, dem mittleren und dem alten Luther und kritisierte sehr freimütig den alten und den mittleren Luther, indem er den jüngeren Luther gegen den mittleren und alten als Zeugen anrief, denn von dem mittleren Luther, dem Luther des Marburger Gesprächs, wollten fast alle Pietisten nichts wissen. Dem alten erteilten sie meist mit Albrecht Bengel, dem milden Patriarchen der schwäbischen Stundenleute, die Zensur gut. Aber wirklich begeistert waren sie alle doch nur für den jungen Luther. Den schätzten sie aufs höchste nicht nur als „Glaubensvater", geistesmächtigen Beter, anderen Simson, Pfaffen- und Philisterbesieger, sondern auch als eigentlichen Urheber des pietistischen Gemeinschaftsideals, „der Kirchlein in der Kirche". Ja, der größte und genialste dieser pietistischen Lutherverehrer, Ludwig Zinzendorf, sah auch für die Theologie alles Heil in der Rückkehr zu der theologischen Methode des Dr. Lutherus und machte selbst ein paarmal Anstalten, diese Reform durchzuführen. Die Aufklärung stand in ihren religiösen Anschauungen so weit ab von Luther, daß sie ihn als religiöse Persönlichkeit überhaupt nicht verstehen konnte. Seine Seelenkämpfe erschienen ihr als eine Krankheit, seine Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung bestenfalls als eine „Verirrung" oder als „unheilvolle dogmatische Extravaganz eines großen und kühnen, aber zuweilen einseitigen Geistes". Selbst aufrichtige Protestanten stellten mit Semler den „gelehrten und rechtschaffenen Erasmus" über ihn. Religiös gänzlich gleichgültige Beurteiler aber bezeichneten ihn wohl mit Friedrich dem Großen einfach als „wütenden Mönch und barbarischen Schriftsteller", oder gar mit Voltaire als einen Menschen, der seinen Beruf verfehlt habe. Jedoch fanden selbst diese Radikalen an dem „Kirchenverbesserer" eine Seite, die sie sympathisch berührte: die Feindschaft gegen die Pfaffen und den Eifer für die „Gewissensfreiheit". Die sanfteren Anwälte des Vernunftglau-

bens schätzten den Reformator zwar auch vornehmlich als Pfaffenfeind und Wiederherstellter der Gewissensfreiheit, aber daneben priesen sie den großen Mann auch sehr gerne als „zärtlichen Gatten, redlichen Vater, großmütigen Freund, trefflichen Staatsbürger und gemeinnützigen Gelehrten". Noch bei der Jubelfeier von 1817 waren die Festbetrachtungen und Festgedichte durchaus auf diese Töne gestimmt. Beweis das schöne „Nachtwächterlied auf das Jahr 1817": „Hört, ihr Herrn, und laßt euch sagen, der Geist ist nicht mehr in Fesseln geschlagen. Gedenket an Luther, den Ehrenmann, der solche Freiheit euch wiedergewann. Bewahret das Licht, der Wahrheit Licht. Bewahret das Feuer, entweihet es nicht." Indes fast noch charakteristischer als in jenen Lobsprüchen offenbart sich der Geist der Zeit in den kritischen Bemerkungen, die wir gelegentlich hören. Was die Pietisten so peinlich empfunden hatten, Luthers Freude am Gesang, am Schachspiel, an einem guten Trunk Wein, Luthers mildes Urteil über den Tanz und das Theaterspielen, das lobten die deutschen Aufklärer höchlich, um so bedenklicher aber fanden sie die Respektlosigkeit, mit welcher der Reformator so häufig von den Fürsten und großen Hansen redet, um so lebhafter tadelten sie die ihren Begriffen von Anstand und Bürgersitte am meisten zuwiderlaufende Tat des Reformators, die öffentliche Verbrennung der Bannbulle. Allein schon in der Glanzzeit der Aufklärung begegnet uns hie und da ein tieferes Verständnis für Luthers Eigenart. Hamann bemühte sich damals bereits, den Reformator wieder als Propheten zu begreifen und auch seine Härten und Paradoxien sich psychologisch zurechtzulegen, und der junge Herder nahm gelegentlich einen Anlauf, all die künstlichen Maßstäbe der Aufklärung, des Pietismus und der Orthodoxie bei der Beurteilung Luthers ganz fahren zu lassen und den „patriotischen großen Mann" als eine Erscheinung für sich aus der Tiefe seines persönlichen Wesens von innen heraus zu verstehen. Indes es blieb vorerst bei diesen unvollkommenen Versuchen. Auch Herder kehrte in späteren Jahren wieder zurück zu der Methode und Geschichtsbetrachtung der Aufklärung, und selbst derjenige unter den geistigen Führern des damaligen Deutschlands, der für die Geschichte das meiste Interesse hatte, Schiller, kennt in seinem Säkulargedicht aus dem Jahre 1800 für Luther keinen höheren Ehrentitel als den „eines Kämpfers für die Freiheit der Vernunft gegen den Wahn und den Vatikan". Erst bei den Romantikern kündigt sich eine neue Auffassung der Persönlichkeit an, die auch Luther zugute kommen konnte: die Betrachtung des individuellen Lebens unter dem Gesichtspunkte des ästhetischen Ideals.

Danach besteht der Wert eines Menschen nicht in dem Nutzen, den sein Dasein für Mit- und Nachwelt stiftet, noch auch in seiner moralischen Vollkommenheit, sondern einzig und allein in der Ursprünglichkeit, Fülle und Kraft seines Wesens oder in seinem Genie. Doch haben die Romantiker gerade zu dem völlig unromantischen Genius Luthers kein rechtes Verhältnis gewinnen können. Schelling sah in der Reformation lediglich Niedergang und Rückschritt, und selbst Schleiermacher war sich über die religiöse Eigenart Luthers so wenig klar, daß er noch in seinen Vorlesungen über Kirchengeschichte behaupten konnte: „Hussens und Luthers Reformation gingen von denselben Prinzipien aus.“ Statt seinen Zuhörern Luthers Person anschaulich vor Augen zu stellen, warnt er sie daher vor einer Überschätzung der Reformatoren mit der höchst modern klingenden Begründung: „in ihnen konzentrieren sich nur die allgemeinen Kräfte als in hervorragenden Punkten“. Ganz ungebrochen kommt dagegen die romantische Wertung der Persönlichkeit in den Äußerungen des alten Goethe über den Reformator zur Geltung. Wenn er 1817 Luthers Charakter für das einzige erklärt, was ihn an dem „verworrenen Quarke“, nämlich der Reformationsgeschichte, interessiere, wenn er 1826 seine lebhafte Bewunderung für die Einheit und Ganzheit bekundet, die bei Luther in Gesinnung, Wort und Tat hervortrete, so entspricht das ganz der ästhetischen Geschichtsbetrachtung der ersten Romantiker. Aber der große Dichter steht doch schon nicht mehr ganz unter dem Zauberbanne der ästhetischen Weltansicht. „Genie“ ist ihm doch nicht bloß der Sinn für die harmonische Ausbildung des eigenen Daseins, sondern „produktive Kraft, wodurch Taten entstehen, die vor Gott und in der Natur sich zeigen können, und die eben deswegen Folge haben und von Dauer sind“. Demgemäß würdigt er 1827 auch Luther als „ein Genie sehr bedeutender Art“, das noch nicht aufgehört habe und in absehbarer Zeit auch nicht aufhören werde zu wirken. — Allein derweil die Ästhetiker unbekümmert um die brutalen Nöte der Gegenwart ihr Wolkenkuckucksheim schufen, brach über Norddeutschland die Schmach der Fremdherrschaft herein. Das hatte in Nord und Süd alsbald einen völligen Umschlag der Stimmung zur Folge. An Stelle der selbstgenügsamen ästhetisch-philosophischen Bildung trat die nationale Begeisterung, an Stelle des geistigen Schwelgens das Mißtrauen, ja der Haß gegen den Kultus der schönen Form und das rauhe Pathos der politischen Leidenschaft. Damit wandelte sich notwendig auch das Urteil der Nation über ihre eigene Geschichte. Während man sich von Friedrich dem Großen fast verächtlich ab-

wandte, begann man nach dem Vorgange Arndts und Jahns Luther als Nationalhelden, als Urbild deutscher Frömmigkeit, deutschen Mannesmutes und Freiheitssinnes begeistert zu verehren, stellte in aller Harmlosigkeit Luther und den alten Blücher nebeneinander und nahm den Reformator wohl gar für die rein politischen Ideale der Zeit in Anspruch. In den Kreisen des aufstrebenden liberalen Bürgertums verband man mit dieser neuen nationalistischen Auffassung aber z. T. die alte aufklärerische Betrachtung des Reformators und pries daher mit Leberecht Uhlich, Baltzer und anderen Lichtfreunden den Held von Wittenberg nicht nur als großen deutschen Mann, sondern auch als großen Aufklärer. Doch ward gerade in dieser Bevölkerungsschicht namentlich seit Herweghs Triumphreise durch Deutschland das Interesse für Luther stark beeinträchtigt durch die Begeisterung für den neuentdeckten nationalen „Heiland" Ulrich von Hutten, dessen dröhnende Schlagworte in der Tat den politischen Poeten und Journalisten viel besser zu Gesichte standen als die gänzlich unpathetischen Aussprüche des „Vater Luther".

Indes der Liberalismus beherrschte nie in demselben Maße die öffentliche Meinung wie die Aufklärung. Vielmehr steht die geistige Entwicklung schon seit der Romantik im Zeichen fortschreitender Zerklüftung und Zersplitterung. Das offenbart sich höchst charakteristisch gerade in dem Urteil über Luthers Person und Werk. Alle die verschiedenen Auffassungen der älteren Entwicklungsstufen erleben im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Art Auferstehung. Nur fehlt die Naivität und Sicherheit, mit der die Alten einst ihre Anschauung verfochten hatten. Denn keine Partei kann sich jetzt mehr ganz dem Einflusse der historischen Kritik entziehen, und jede sieht sich daher genötigt, ihren Standpunkt gegen abweichende Ansichten zu verteidigen. In der Geschichtsauffassung der strengen Neulutheraner erscheint der Reformator wieder als Kirchenvater. Ebendarum rücken sie ihn möglichst an die lutherische Orthodoxie heran, lehnen den jüngeren Luther als „eine noch ungeläuterte, in subjektivistischen Extravaganzen sich herumwerfende Persönlichkeit" (Kliefoth) rund ab und lassen nur den mittleren und den alten Luther als Meister und Muster gelten. Die radikalen Protestanten der Tübinger Richtung, als deren charakteristischer Vertreter Heinrich Lang betrachtet werden darf, wollen dagegen gerade von dem mittleren und dem alten Luther nichts wissen. Sie verehren nur den jungen Luther, aber auch ihn nur, soweit er „Genie und Nationalheld" ist. Der Reformator Luther erscheint ihnen lediglich als Repräsentant

der katholischen Weltanschauung und Männern wie Zwingli, Karlstadt, den Führern der Wiedertäufer und der aufständischen Bauern in keinem Betrachte ebenbürtig. Albrecht Ritschl versuchte dann den Reformator wieder als religiösen Propheten zu verstehen. Ebendarum rückte er ihn möglichst von der lutherischen Orthodoxie ab und feierte besonders den jungen Luther. Als eigentliche Großtat des Propheten Luther aber bezeichnete er die Aufstellung des „neuen Vollkommenheitsideals". Dies Ideal erwies sich freilich bei genauerer Betrachtung nicht als ein echt lutherisches Produkt, sondern als eine Kreuzung echt lutherischer Gedanken mit den religiösen und sittlichen Grundanschauungen des alten Rationalismus. Es kann daher nicht wundernehmen, daß Ritschls Jünger z. T. auch in der Beurteilung Luthers wieder zu der Auffassung der radikalen Aufklärer zurückkehrten. Den ersten Schritt auf diesem Wege bezeichnet Harnacks Dogmengeschichte. Hier wird Luther schon wieder näher an die Orthodoxie herangerückt, im einzelnen sehr scharf kritisiert und die „große Zeit seines Lebens", die Jahre 1519—1521, nur als eine Episode gewürdigt, in der Luther eigentlich „nicht er selber, sondern über die Schranken seines Wesens hinausgehoben war". Erreicht ist der Standpunkt der Aufklärung dann wieder, jedoch im einzelnen stark modifiziert durch Gesichtspunkte der romantischen Philosophie und der modernen Religionskritik, in den neueren Schriften von E. Tröltsch. Hier wird, wie einst in Semlers Versuch einer freien theologischen Lehrart, Erasmus von Rotterdam über Luther gestellt und Luthers religiöse Anschauung, wie einst in H. Langs „Luther", in ihren wesentlichen Zügen als eine bloße Umformung der „mittelalterlichen Idee" gewertet. — Während dergestalt die Theologie wieder den Ideen und Methoden der Aufklärung sich näherte, gewann in den Kreisen der allgemeinen Bildung namentlich durch F. Nietzsche[1]) die ästhetische Lebensanschauung der Romantik von neuem großen Einfluß. Das „Genie" Luther war und ist aber diesen Neuromantikern in der Regel noch unsympathischer als einst den Altromantikern. „Der Plebejer, der grobe, auf den Raum seiner Nagelschuhe beschränkte Bauer Luther", der „Barbar", der „Demagog", der „Urheber des Bauernaufstandes des Nordens gegen das südländische Herrschaftsgebilde der Kirche, welches den geistigeren Menschen den obersten Rang sicherte", „der deutsche Mönch, der mit allen rachsüchtigen Instinkten eines Priesters im Leibe Europa um die letzte große Kulturernte, die Renaissance, ge-

1) Dieser stand überdies ganz unter Janssens Einfluß: Briefe (Inselverlag, Leipzig 1911), S. 222.

bracht und die in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzende Möglichkeit zuschanden gemacht hat, daß Cesare Borgia († 12. März 1507!) als Papst das Christentum abschaffte", erscheint manchem jener Neuromantiker erbärmlich klein gegenüber solch angeblichen Herrenmenschen wie jenem wilden Papstsohn, in dessen Person „das Leben selbst, der Triumph des Lebens, das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen" nach der Herrschaft in der Kirche griff. Zeigen sich diese Neuromantiker, was nicht selten der Fall ist, religiösen Stimmungen zugänglich, dann wenden sie sich meist wie einst die Altromantiker dem Pantheismus zu, und dann galt und gilt ihnen selbstverständlich genau wie jenen der Reformator als Vertreter einer rückständigen Frömmigkeit, als ein Judaist, der an die Gottesmänner aus der letzten Quellzeit germanischer Religion, die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts, obgleich er viel von ihnen gelernt hat, doch nicht heranreicht. — In der populären Literatur der neueren und neuesten Zeit merkt man von all diesen Wandlungen des Urteils über die Person und das Werk des Reformators geradezu auffällig wenig. Hier herrscht noch im wesentlichen die spießbürgerliche Auffassung des vulgären Rationalismus vor: „der zärtliche Gatte, der redliche Vater, der echte Freund, der gemeinnützige Gelehrte, der musterhafte Staatsbürger, der große Patriot, der unerschrockene Kämpfer wider Rom". Das Herbe und Derbe, Rauhe und Gewaltige, Volkstümliche und Urwüchsige ist hier aus der Physiognomie des Reformators wie weggewischt, der Löwe ist zu einer zahmen Hauskatze geworden, der Schrecken aller Philister seiner Zeit zu einem richtigen deutschen Hausphilister, der nach echter Haustyrannenmanier zwar oft gewaltig brummt und aufbegehrt, aber im Grunde keiner Fliege etwas zuleide tun kann.

Allein es ist längst dafür gesorgt, daß diese philiströse Geschichtsbetrachtung und Heroenmalerei sich nicht mehr allzu breit machen kann.

Ein berühmter Jurist hat einmal gesagt: Das deutsche Volk hat dreimal geliebt, Karl den Großen, Luther, Bismarck. Mit ebendemselben Rechte könnte man sagen: Das deutsche Volk hat dreimal gehaßt, Karl den Großen, Luther, Bismarck. Keinen aber hat es stärker geliebt und gehaßt, und keinen liebt und haßt es vielleicht heute noch aufrichtiger als Luther. Ja, der Haß und die Abneigung gegen den Reformator ist heute vielleicht weiter verbreitet und jedenfalls viel geschäftiger als die Liebe; denn gerade die Kreise, welche die Massen beherrschen, wollen von ihm nur wenig oder gar nichts wissen.

In dieser Abneigung und Feindschaft fanden sich schon bei Lebzeiten des Reformators zwei mächtige Parteien, die sonst mit größter Leidenschaft sich befehden, der revolutionäre Radikalismus und die katholische Partei. Um Luthers Lehre zu diskreditieren, griffen beide auch Luthers Person an, und in diesem Bestreben entwarfen sie ein Bild von Luthers Person und Charakter, das sich von den Idealbildern der Evangelischen wie Tag und Nacht unterscheidet. Das Lutherbild des revolutionären Radikalismus geht in seinen ersten Umrissen zurück auf Karlstadt und Thomas Münzer. Breiter ausgeführt haben es aber erst im 19. Jahrhundert Zimmermann, Kautsky, Blos, die Geschichtschreiber des radikalen Bürgertums und der Sozialdemokratie; etwas sanfter getönt und im nationalsozialen Geschmack verbessert, fand es erst jüngst eine dickleibige Verkörperung in Barges „Karlstadt", und nur etwas anders schattiert und begründet begegnet es jetzt auch in den Geschichtsbüchern der radikalen Pietisten, Darbysten, Adventisten, Pfingstleute, und wie sie sonst heißen mögen. Maßgebend für das historische Urteil ist hier ausschließlich die Abneigung des Reformators gegen die Karlstadt, Münzer, Schwenckfeld und Genossen und sein Verhalten während des Bauernkrieges. Jene trägt ihm den Ehrennamen ein: „geistloses, sanft lebendes Fleisch von Wittenberg", dieses die anmutigen Titel: blutgieriger Scharfmacher, feiler Fürstenknecht, volksfeindlicher Ordnungspfaffe usw. Aber der Radikalismus hat sich nie sehr viel um die Geschichte gekümmert. Um so eifriger war die katholische Partei von jeher bemüht, aus der Geschichte Waffen für den Kampf der Gegenwart zu gewinnen. Ehe noch die Lutheraner Zeit gefunden hatten, eine ausführliche Lutherbiographie zu verfassen, erschien bereits (1549) die erste katholische Lutherbiographie. Ihr Urheber war ein alter Widersacher der Evangelischen, der seit dem Tage von Worms unermüdlich mit dem Reformator das Schwert gekreuzt hatte, der Breslauer Domherr Johann Dobneck, genannt Cochläus. Das Bild, welches er in seinem Buche von Luther entwirft, ist ein vollkommenes Gegenbild zu dem evangelischen Idealporträt. War Luther dort als „gottgeistiger Mensch" dargestellt, so schildert ihn Cochläus mit noch größerem Nachdruck als ein Kind des Teufels: der Leibhaftige hat ihn im Ehebruche mit der Margarete Lutherin gezeugt. Schon als Kind zeigte der Unglückliche daher ein so fremdes und wildes Wesen, daß die eigene Mutter später bedauerte, den Wechselbalg nicht gleich in der Wiege ermordet zu haben. Auch im Kloster erkannten einsichtige Brüder bald, wes „Geistes" Kind er sei; später vollends konnte kein Ver-

ständiger mehr darüber in Zweifel sein. Auch bei seinem Tode spielte natürlich der geheimnisvolle „Herr Vater" eine Rolle. Er erschien rechtzeitig noch in eigener Person, um seinen getreuen Evangelisten mit sich zur Hölle zu nehmen. Diese Auffassung des Reformators als Teufelssohn erfreute sich in der katholischen Welt bis ins 18. Jahrhundert des größten Beifalls. Allein schon im 16. Jahrhundert hielt man es nicht immer für nötig, zur Erklärung des Problems Luther den Satan zu beschwören. Man ließ den Reformator zuweilen als Menschen gelten, aber man schilderte ihn dann, wie schon 1520 Th. Murner, als deutschen Catilina, also als **großen Verbrecher** oder, wie Pallavicini, als **wilden Zyklopen**, dessen fruchtbarer und starker Geist nur riesige Fehlgeburten hervorgebracht habe, und dessen vielgepriesener Mut lediglich der Mut einer verzweifelten Bestie gewesen sei. Und auch diese Auffassung fand viel Anklang; in Bayern z. B. ließen die Bauern bei ihren Fastnachtsumzügen noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Dr. Luther mit seiner Kathi neben dem bayrischen Hiesl und dem berühmten Schinderhannes prächtig einhermarschieren.

Allein in der Zeit der Aufklärung näherten sich die gebildeten Katholiken auch in ihrer Ansicht über die Notwendigkeit und den Wert der „Kirchenverbesserung" ganz auffällig den aufgeklärten Protestanten. Luther, „ein teures Rüstzeug Gottes", „ein großer Aufklärer", „ein biederer Charakter, „der größte Wohltäter der Menschheit", so urteilten jetzt sogar katholische **Theologen** über den Reformator. Freilich einzelne dieser Theologen betonten noch schärfer als Semler, daß Erasmus Luther überlegen gewesen sei, ja der Professor der Kirchengeschichte Franz Berg zu Würzburg († 1821) verstieg sich schon zu der sehr modern klingenden Behauptung: die Lehre von der Rechtfertigung war in Luthers Hand ebenso ein Produkt des Aberglaubens wie in der Hand des Paulus, die Reformation in ebendemselben Maße ein Hindernis der Aufklärung wie die Gegenreformation. Aber im ganzen herrscht doch der Ton freudiger Anerkennung, das Gefühl der Geistesverwandtschaft vor. Auch einzelne katholische Romantiker, wie Eichendorff, und romantisch gestimmte Konvertiten, wie Leopold Stolberg, bekunden noch lebhafte Sympathie für „Luthers heldenhafte, durchaus volksmäßige Persönlichkeit". Allein seit der Julirevolution schlägt die Stimmung wieder um. Die alten Auffassungen gelangen auch hier wieder zu Ehren, nur modern zurechtgestutzt und erheblich feiner begründet. Selbst so geistreiche und scharfsinnige Gelehrte wie Adam Möhler, wissen jetzt plötzlich wieder von sehr intimen Beziehungen Luthers

zu dem Satan zu reden, aber sie scheuen sich, das Kind beim rechten Namen zu nennen, sie deuten nur mehr mit zarten Worten das scheußliche Geheimnis an. Allein man hat doch jetzt ein Gefühl dafür, daß es nicht mehr ganz modern ist, den Satan zur Lösung eines psychologischen Problems zu zitieren. Daher erklärt man Luthers Besessenheit, wie schon Friedrich von Kerz 1810, lieber einfach für eine Art Geisteskrankheit, oder man konstatiert mit dem österreichischen Mönch und Irrenarzt Bruno Schön bedauernd, daß der sog. größte Sohn des deutschen Volkes wenigstens zeitweilig an Verfolgungs- und Größenwahn, Halluzinationen, Illusionen, übermäßiger geschlechtlicher Erregung und „transitorischer Geistesverwirrung" gelitten habe. Hält man den Reformator nicht geradezu für geistesgestört, so doch, wie jetzt wieder Hartmann Grisar (S. J.), für einen mit endogener Nervosität belasteten, zu autochthonen und überwertigen Ideen neigenden Monomanen, oder man zieht, wie der Jurist Jarcke, die unerhört hartnäckigen „Verdauungsbeschwerden", an denen er gelitten haben soll, bei der Beurteilung seiner „Theologumena" wohlwollend in Erwägung. Indes wenn man den Ketzer als Kranken behandelt, beraubt man sich selber des Rechts, ihn vor den Richterstuhl der Moral zu schleppen. Aus diesem Grunde entscheidet man sich im Zweifelsfalle immer wieder doch für die schon von T. Murner 1520 vertretene Auffassung des Inkulpaten als des deutschen Catilina. Nur geht man dabei viel klüger und vorsichtiger zu Werke als der alte Bettelmönch. Man bezeichnet Luther nicht mehr kurz und grob als großen Verbrecher, man schildert ihn nur im kühlen Tone des abgehärteten Kriminalisten als einen durch und durch unreinen, tief unsittlichen Menschen (Döllinger, Janssen, Audin, Maraval, Grisar), oder nennt ihn gar offiziell mit Denifle bloß einen „Abermenschen", was dann freilich nur ein schöner Deckname ist für verbrecherischer Unmensch, „Schalk", Niedergangstypus, Typus tiefster moralischer Verkommenheit und Verlumptheit.

Der Ton dieser historisierenden Polemik hat sich also im Laufe der Jahrhunderte, aufs Ganze gesehen, nicht unerheblich verfeinert. Malten ihre Vertreter früher gleichsam mit Kot, so daß die Lutheraner nicht mit Unrecht von einem Wühlen in den excrementis Lutheri redeten, so verbergen sie jetzt nicht selten mit bewunderungswürdigem Geschick den anerzogenen Ekel vor dem Erzketzer hinter der kalten Maske des unparteiischen Richters. In der Methode folgt man dagegen immer noch im wesentlichen den bewährten Meistern und Mustern aus der wilden Zeit der Glaubenskriege. Man

läßt, soweit es angeht, die Quellen reden, aber nur die Quellen, die dem eigenen Standpunkt günstig sind, und man überträgt dann gleichsam Luther selber das Richteramt, indem man aus seinen Werken und Reden sorgfältig alle Äußerungen zusammenträgt, die ein schlimmes Licht auf seinen Charakter zu werfen scheinen, aber man teilt auch diese Äußerungen nicht immer vollständig mit, sondern reißt sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange und legt sie, wie jetzt wieder Grisar, bei jeder Gelegenheit falsch aus. Dies sinnreiche Verfahren, das in Döllinger und Janssen seine virtuosen Vertreter gefunden hat, ist jetzt schon mehr als 300 Jahre alt, denn sein eigentlicher Begründer ist der hessische Arzt Johann Pistorius, † 1608. Pistorius hatte schon manche Streitschrift ausgesandt, als er auf den für einen Arzt ja sehr naheliegenden Einfall kam, den toten Luther noch nachträglich zu sezieren. Zu diesem Zwecke las er die Werke des „hölllischen Menschen" dreimal von A—Z durch und legte sich daraus eine ungeheure Zitatensammlung an, aus der unwiderleglich hervorgehen sollte, daß der sog. Reformator von nicht weniger als sieben bösen Geistern besessen gewesen sei: dem fleischlichen Geiste, dem Lästergeiste, dem Lottergeiste, dem Irrtumsgeiste, dem frevlen Geiste, dem stolzen Geiste, dem Schwindel- und wetterhahnischen Geiste. Von dieser im wahrsten Sinne des Wortes geistreichen Zitatensammlung nährte sich die ganze katholische Polemik der nächsten zwei Jahrhunderte. Nur verstanden die Nachfolger des grimmigen Doktors meist noch besser den volkstümlichen Ton zu treffen. Der Jesuit Conrad Vetter führte sich z. B. in seiner „Hellen Prob" gleich in der harmlosen Maske eines erzlutherischen Theologen ein und brachte dann aus dem unerschöpflichen Vorrate des schwäbischen Dialekts an volkstümlichen Schimpfworten eine so stattliche Blütenlese zusammen, daß der Germanist noch heute ihn mit Nutzen studieren kann. Ihn übertraf womöglich noch der Straßburger Geistliche Nikolaus Weislinger. Schon der Titel seines Buches „Friß Vogel oder stirb", zuerst erschienen 1723, verspricht dem Leser eine ungemein vergnügte Unterhaltung. Und diese Hoffnung täuscht nicht, denn im Buche selbst liest der sacrae theologiae polemicae studiosus dem evangelosen Ketzer, dem stinkenden Lästerbuben, Dreckbuben, Hudler, Generalflegel, Misthammel, Schandmaul, Luder Luther und der ganzen lutherischen Lauserei, dem lutherischen Ungeziefer, Mistfinken- und Spenglergesindel in einer Weise den Text, daß dem Leser beinahe Hören und Sehen vergeht. Solche Genies der Grobheit durften jedoch in Deutschland stets auf ein dankbares Publikum rechnen. Kein Wunder daher, daß Weis-

linger und seine älteren und jüngeren Kampfgenossen noch heute viel gelesen, benutzt und selbst nachgeahmt werden. Der Exjesuit Berlichingen hat noch im 20. Jahrhundert ganz im Stile Weislingers über Luther Gericht gehalten, und sogar der gelehrte Pater Denifle hat es nicht verschmäht, aus der reichen Schatzkammer dieser alten groben Polemik zu schöpfen und ihren frischen kernigen Stil hie und da zu kopieren.

Das Sprichwort sagt: Die Liebe macht blind, das Auge des Hasses blickt scharf. Mit demselben Rechte könnte man behaupten: Der Haß macht blind, das Auge der Liebe blickt scharf. Aber auch das wäre nur halb wahr. Es gibt eine blinde Liebe und einen blinden Haß. Die Geschichte Luthers nach seinem Tode in der schönen wie in der gelehrten Literatur ist dafür ein augenfälliger Beweis. Wer hier den echten Luther sucht, der wird ihn nie finden, der wird immer im Ungewissen bleiben, wer und was der Vielgenannte eigentlich war, ein Prophet Gottes oder ein Teufelssohn, ein Kirchenvater oder ein evangeloser Ketzer, das Bildnis eines wahren evangelischen Lehrers und Beters oder ein großer Verbrecher, ein Aufklärer und geistiger Befreier größten Stiles oder der Vernichter der letzten Kulturernte Europas, „ein Genie von höchst bedeutender Art“ oder ein geistig minderwertiger Dekadent, ja, ein armer Verrückter, der größte Sohn des deutschen Volkes oder der deutsche Catilina, der den moralischen und geistigen Niedergang Deutschlands im 16. und 17. Jahrhundert verschuldet hat, das Urbild eines blindwütenden Revolutionärs oder ein blutgieriger Scharfmacher und feiger Fürstenknecht, ein „zärtlicher Gatte, redlicher Vater, echter Freund, gemeinnütziger Gelehrter, trefflicher Staatsbürger“ oder „eine unsinnige Bestie, eine unflätige Sau, ein unbeständiger Wetterhahn, leichtfertiger Lügner, schamloser Fleischbengel, zornige Hadermütze, hyperbolischer Thrason (Prahler), übermütiger Goliath, markolfischer Zotenreißer, öffentlicher Nonnenschänder“. Wer den Reformator wirklich kennen lernen will, der muß von diesen wilden Karikaturen und oft übermäßig süßlichen Idealporträts absehen und ihn da suchen, wo er allein zu finden ist: in der echten Überlieferung.

Allein die echte Überlieferung bietet sich wie das edle Metall nur selten rein und unvermischt und so bequem dar, daß man nur die Hand danach auszustrecken braucht. Sie muß in den Bibliotheken und Archiven meist erst gesucht, ausgegraben und von unechten Bestandteilen geschieden werden, und auch dann nützt sie wie das Gold nur dem, der sie zu schätzen und zu verwerten weiß.

Das Zeitalter der Orthodoxie und Gegenreformation glaubte auch ohne die Überlieferung zu wissen, wer Luther sei. Es gab sich darum nicht einmal sonderlich Mühe, die Werke des Reformators und die Urkunden über sein Leben zu sammeln, und es benutzte diese Werke und Urkunden dann auch nur, um zu beweisen, daß er ein Gottesmann und Heiliger oder ein Erzketzer und großer Verbrecher gewesen sei. Im Zeitalter des Pietismus hörte diese rein dogmatische Geschichtsbetrachtung im lutherischen Lager auf. Die Kritik erwachte und mit der Kritik zugleich das gelehrte Interesse an dem Leben und den Taten Luthers. Veit Ludwig von Seckendorf lieferte damals zum ersten Male eine auf urkundlicher Forschung beruhende Reformationsgeschichte, in der trotz des apologetischen Titels bereits der gelehrte Sammeltrieb vorherrscht, Valentin Ernst Löscher, J. C. Kapp, S. Cyprian trugen aus den Bibliotheken und Archiven jetzt auch Urkundensammlungen zur Reformationsgeschichte zusammen, und der unermüdliche Johann Georg Walch machte sich sogar seit 1740 an die Veranstaltung einer neuen vollständigen Lutherausgabe und verfaßte zum ersten Male eine rein gelehrte, ja, in mancher Hinsicht monströs gelehrte Lutherbiographie. Im Zeitalter der Aufklärung schlief dieser gelehrte Sammelfleiß allmählich wieder ein. Das Geschlecht der Antiquare starb aus. Für die Lutherforschung im engeren Sinne geschah sehr wenig. Dies Wenige aber ist äußerst bezeichnend für den Geist der Zeit. Man bemühte sich, freilich mit sehr unzureichenden Mitteln, die Urkunden zu sammeln, in denen der Luther, den man verstand, der „Hausvater, Erzieher, Freund, Staatsbürger" am unbefangensten sich mitteilt: die Briefe Luthers. Im übrigen begnügte man sich, einem Rate Semlers folgend, Auszüge aus den bekannten Werken des Reformators zu veranstalten. Denn nur im Auszuge, meinte man, könne Luther noch „Nutzen" stiften. So plebejisch dieses ständige Fragen nach dem Nutzen selbst bei der wissenschaftlichen Arbeit uns heute anmutet, so darf man darüber doch den Fortschritt, den die Aufklärung in der Geschichtschreibung bezeichnet, nicht übersehen. Sie forderte von dem Historiker zuerst mit Nachdruck völlige geistige Durchdringung des Stoffes, psychologische Erklärung der Begebenheiten, pünktliche Ermittlung ihres Zusammenhanges, energische Hervorhebung des Wesentlichen, Unterdrückung alles rein antiquarischen Beiwerks. Freilich war ihre Psychologie noch unbeschreiblich roh und ihr Verständnis von dem inneren Zusammenhange der Begebenheiten noch über die Maßen äußerlich, aber die Beschränktheit und Schwerfälligkeit der alten Antiquare war

doch überwunden. Die Romantik und die aus ihrem Schoße hervorgegangene idealistische Philosophie machten dieser rein atomistischen Geschichtsbetrachtung ein Ende, aber sie trieben den Baal nur durch Beelzebub aus. Ihre Vertreter erkannten wohl, daß das absichtsvolle Machen in der Geschichte nur sehr wenig zu bedeuten habe, sie entdeckten das „Unbewußte" und den Begriff der Entwicklung, sie taten den Zufall in Acht und Bann, aber sie gerieten dabei unversehens in eine neue Mythologie, indem sie die Geschichte als den streng gesetzmäßig sich vollziehenden Denkprozeß der Allvernunft auffaßten, also daß der Philosoph als Organ dieser Allvernunft jetzt in der glücklichen Lage war, die Geschichte der unbekannten Vorwelt und der ebenso unbekannten Nachwelt mit ebenderselben Sicherheit zu weissagen wie die Geschichte der in der urkundlichen Überlieferung reicher bezeugten Zeitalter. Da man demzufolge die Persönlichkeit nur als Organ der Allvernunft und als eigentliches Merkmal der Allvernunft das Denken betrachtete, so war man ganz außerstande, einen Mann wie Luther, dessen Leben durch ein ganz persönliches, als Denkprozeß überhaupt nicht faßbares Erlebnis beherrscht erscheint, zu würdigen, geschweige denn zu verstehen. Da trat Leopold von Ranke auf. Er erkannte, daß der Geschichtschreiber nicht den Beruf habe, die Vergangenheit zu richten, noch auch die Mitwelt zum Nutzen künftiger Jahre zu belehren. Er wies ihm nur die bescheidene Aufgabe zu, zu „zeigen, wie es eigentlich gewesen", d. i. aus der echten Überlieferung den wirklichen Tatbestand zu ermitteln und dann unbeirrt durch das vorlaute Mitsprechen der eigenen erleuchteten Vernunft einfach und schlicht zu erzählen, was dabei als Resultat sich ergeben habe. Damit machte er nicht nur dem alten Dienstverhältnis der Historie zur Philosophie und Theologie ein Ende, sondern zeigte auch allererst einen sicheren Weg zu objektiver Würdigung selbst so vielumstrittener Personen wie Luther und Loyola. In seiner „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation" ward diese Möglichkeit dann Ereignis. Seitdem erst gibt es einen wirklich wissenschaftlichen Betrieb der Reformationsgeschichte und der Lutherforschung, und wenn auch die alte dogmatisierende Geschichtschreibung trotzdem nicht in den wohlverdienten Ruhestand treten wollte, so kann sie doch seitdem nicht mehr so viel Schaden stiften wie einst. In den Kreisen der Wissenden wenigstens hat sie seitdem allen Kredit verloren.

Rankes Deutsche Geschichte von 1839 gehört zu den wenigen Geschichtswerken, die ihren Urheber überdauert haben. Aber selbstverständlich hat die Forschung seitdem nicht stillgestanden. Sie hat

vielmehr unablässig ihre Bahnen weiterverfolgt und durch neue Formen der Organisation und ständige Verbesserung ihrer Methoden eine gewaltige Steigerung ihrer Leistungen erfahren. Von größter Bedeutung auch für das Urteil über Luther war insbesondere die Entstehung der modernen Großbetriebe für Geschichtsforschung, der sog. historischen Kommissionen und historischen Institute und die dadurch erst ermöglichte systematische Durchforschung der Bibliotheken und Archive. Die neue Form des Großbetriebes gestattete es, zum erstenmal mit Erfolg den Versuch einer kritischen Ausgabe von Luthers Werken zu wagen (sog. Weimarer Ausgabe seit 1883, bis jetzt 60 Bände). Die systematische Durchforschung der Bibliotheken und Archive aber fördert Jahr für Jahr eine solche Unmasse von urkundlichem Material zur Geschichte des Reformators ans Licht, daß jetzt schon ein wahrer Straußenmagen dazu gehört, um all dies frische Bruchgestein sogleich in sich aufzunehmen, das historisch Wertvolle auszuscheiden und durch den unverdaulichen Rest danach sich nicht allzusehr beschwert zu fühlen.

Aber beinahe noch wichtiger ist, daß im Laufe des letzten Menschenalters die Forscher neue Ziele sich setzten und Erscheinungen in den Bereich der historischen Wahrnehmung zogen, auf die man vorher kaum geachtet hatte. Ranke und seine Schüler hatten sich in der Hauptsache begnügt, die religiöse Bewegung und die politischen Begebenheiten des Reformationszeitalters zu schildern. Die Fürsten, Diplomaten und Theologen stehen daher in ihren Darstellungen durchaus im Vordergrunde. Wie es dem Volke erging, was das Volk tat und fühlte, das erfährt man nur ganz gelegentlich. Diesen Mangel hat zuerst Johannes Janssen klar erkannt. Er erwählte sich in seiner Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters mit Bewußtsein das Volk zum Helden und setzte sich das Ziel: bis ins einzelnste genau die wirtschaftlichen, sozialen, politischen, religiösen, sittlichen Zustände jener Zeit zu ermitteln und die Wandlung dieser Zustände durch die Reformation festzustellen. Das war ein bedeutsamer Fortschritt, aber zunächst nur ein Fortschritt in der Problemstellung. Denn die Lösung der neuen Aufgabe ist Janssen noch nicht geglückt. Warum? Weil er sie nicht strenge festhielt, sondern sie bei der Arbeit sich ständig verrücken ließ durch das apologetische Beweisthema: Das 15. Jahrhundert ist im wesentlichen ein Zeitalter höchster Blüte des ganzen Kulturlebens gewesen, und niemand anders als Luther hat Deutschland um die reiche Ernte dieser Blüte gebracht. — Wie die älteren Forscher leicht in Gefahr waren, die führenden Geister von ihrer Umgebung

zu isolieren und allzusehr über die Masse herauszuheben, so hatten sie auch nur selten ein Auge für die Beziehungen, die zwischen Luther und den Theologen des ausgehenden Mittelalters bestehen. Ja, seit A. Ritschls scharfer Kritik der übertriebenen Urteile über die Verdienste der sog. Vorreformatoren war man gewöhnt, Luthers Theologie als eine völlige Neuschöpfung zu betrachten und jeden tieferen Einfluß des Mittelalters auf seine Entwicklung zu bestreiten. Erst Denifle betonte energisch, daß auch hier in der Geschichte des geistigen Lebens kein förmlicher Bruch vorliege und suchte in seinem Luther 1904 im einzelnen zu erweisen, was Luther mit den sog. „modernen Theologen" des ausgehenden Mittelalters verbindet. Aber auch in diesem Falle war der Fortschritt zunächst nur ein Fortschritt in der Problemstellung. Das Problem selbst wurde noch nicht gelöst, weil Denifle, genau wie Janssen, sich nicht entschließen konnte, es rein historisch zu behandeln, sondern als katholischer Apologet immer zugleich beweisen wollte, daß Luther ein echter Niedergangstypus und seine Theologie das entartete Produkt der entarteten Scholastik sei. Neben diesen einflußreichsten katholischen Forschern waren andere eifrig bemüht, die fast vergessenen katholischen Gegner Luthers: Tetzel, Usinger, Eck, Cochläus, Emser, Schatzgeyer, Kilian Leib, und wie sie sonst heißen mögen, wieder von den Toten heraufzuholen. Die Protestanten wandten derweilen ihre Aufmerksamkeit mit einer gewissen Vorliebe den von allen Parteien über Gebühr vernachlässigten Widersachern des Reformators zu, die weder dem Papst noch den Wittenbergern oder den Zürichern folgen wollten: Karlstadt und Schwenckfeld, Sebastian Frank und Erasmus von Rotterdam, Thomas Münzer, Hans Denck und anderen Wiedertäufern. Gleichzeitig aber bemühten sie sich, im Wettstreit mit einer Unzahl von Lokalhistorikern, den Verlauf der Reformation in den einzelnen Territorien Deutschlands genauer zu ermitteln. Das Resultat war die Entdeckung einer Menge Sterne 2., 3., 4. und 5. Ranges neben dem großen Stern Luther und eine viel klarere, kräftigere, realistischere Anschauung von dem Verlauf der evangelischen Bewegung im ganzen. Es versteht sich von selbst, daß damit auch das Urteil über einzelne Gruppen und Erscheinungen des Reformationszeitalters sich nicht unwesentlich verschob. Erasmus von Rotterdam und seine Gesinnungsgenossen erschienen Ranke und anderen älteren Forschern fast nur als Kritiker des katholischen Systems bemerkenswert. Jetzt betont man nachdrücklich auch die positive Tendenz ihrer Bestrebungen, ja erblickt in ihnen geradezu die direkten Ahnherren der religiösen Aufklärung des 17.

und 18. Jahrhunderts. Die Wiedertäufer galten noch vor 40 Jahren allgemein für blutrote, fanatische Revolutionäre und zugleich für beschränkte, engherzige Reaktionäre, d. i. für bloße Nachzügler der religiösen Bewegung des ausgehenden Mittelalters. Jetzt ist man sich darüber einig, daß diese so hart verfolgten Frommen zum guten Teil keine Revolutionäre waren, sondern leidsame, weltscheue Asketen wie die späteren Quäker, und nicht bloße Nachzügler der mittelalterlichen Waldenser, Apokalyptiker und Mystiker, sondern bis zu einem gewissen Grade auch Nachzügler der humanistischen Reformbewegung und vor allem Opponenten gegen den rohen Buchstabenglauben und die sittliche Nachlässigkeit des vulgären Luthertums, ja, einzelne Gelehrte sind jetzt geneigt, sie genau wie Erasmus und die Erasmianer als Vorläufer neuer mächtiger religiöser Bewegungen, nämlich als direkte Stammväter der Independenten und Pietisten, über Luther und seine Mitreformatoren zu stellen. Hinter den Täufern durften natürlich nicht die Männer zurückstehen, die als echte Stiefkinder des Glücks so lange auch Stiefkinder der Forschung gewesen waren: Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Frank von Donauwörth. Und auch sie gelangten sofort nach langer Verkennung zu einem Ansehen, das schon wieder eine neue Art von Verkennung bedeutet: Schwenckfeld als geistiger Ahnherr des pietistischen Gemeinschaftsideals, Frank gar als Prophet und Vorläufer der religiösen Anschauungen Schleiermachers.

Schon die Bereicherung, Klärung und Korrektur des Gesamtbildes der Zeit, die durch diese neuen Problemstellungen und Spezialstudien erzielt worden ist, nötigt in manchen Punkten zu einer Revision des überlieferten Lutherbildes. Aber noch mehr drängen dazu die überreichen Funde der letzten Jahrzehnte, die direkt auf den Reformator sich beziehen, und die vielen Forschungen, die daran anknüpfen. Natürlich handelt es sich dabei oft um Kleinigkeiten, deren Kenntnis uns nicht gerade weiser und glücklicher macht. Daß der kleine Martin am 11. November 1483 im Turmgeschoß der Peter-Paulskirche zu Eisleben wahrscheinlich von dem Pfarrer Bartholomäus Rennebecher getauft worden ist, daß er nicht, wie man bisher allgemein annahm, der Erstgeborene war, sondern noch einen älteren Bruder hatte, daß er in Magdeburg wahrscheinlich die Domschule besuchte und an den „Kollatien" (Gemeinschaftsstunden) der Brüder vom gemeinsamen Leben teilnahm, die an der Domschule zum Teil als Lehrer tätig waren, daß der Oheim von der Mutterseite, auf dessen Hilfe die Eltern rechneten, als sie ihn nach Eisenach schickten, Konrad Hutter hieß und Küster an der dortigen Nikolai-

kirche war, daß dann in dieser „seiner lieben Stadt“ nicht bloß Kunz Cotta, sondern auch dessen Schwager Heinrich Schalbe sich seiner tatkräftig annahm, wofür er freilich den kleinen Kaspar Schalbe „zur Schule führen“ mußte, daß er in Erfurt erst in der „Biertasche“, d. i. in der Georgenburse an der Lemannsbrücke, und dann kurze Zeit als stud. jur. in der Burse zur Himmelspforte wohnte, daß er, als er im Mai 1512 in Köln an dem Kapitel der Augustinerkongregation teilnahm, daselbst im Dome auch vor dem berühmten Reliquienschrein der heiligen drei Könige andächtig betete, daß er schon als junger Professor einmal über die Genesis las und auf der Koburg 1530 eine Brille und einen langen Bart trug, das alles ist zwar für den Lutherforscher ganz interessant und nützlich zu wissen, aber nötigt ihn doch nicht, seine Auffassung von dem Leben, den Taten und Meinungen des Dr. Martinus einer durchgreifenden Revision zu unterziehen. Wertvoller sind für ihn schon die kleinen Entdeckungen, die es ihm ermöglichen, einigen alten, besonders zähllebigen Lutherlegenden endgültig den Garaus zu machen. Dazu gehört z. B. die schon 1535 in einer Schrift des katholischen Polemikers Georg Witzel auftauchende, aber seit 1702 auch in evangelischen Kreisen weit verbreitete Vermutung, daß Luthers Vater in jüngeren Jahren einen Totschlag begangen habe, weiter die 1568 zuerst bezeugte „Lügende“, daß der Reformator seinem Leben durch Erhängen selber ein Ende gemacht habe[1]), vor allem aber manche heute noch viel zitierte Aussprüche des Reformators. Ich erinnere nur an die beiden allerbekanntesten geflügelten Worte dieser Art, an den Vers: „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt

1) Luther ist am 18. Februar 1546 früh ein Viertel vor 3 Uhr im Hause des Bürgermeisters Drachstedt zu Eisleben nicht in seinem Bette, sondern auf einer im Wohnzimmer befindlichen, mit Leder gepolsterten Bank an den Folgen eines Schlaganfalls sanft verschieden, vgl. die Berichte der zahlreichen Augenzeugen, unter denen sich auch ein Katholik, der Apotheker Johann Landau aus Eisleben, befand, bei J. Strieder, Authentische Berichte über Luthers letzte Lebensstunden in Lietzmanns kleinen Texten Nr. 99. Das Gerücht, daß er sich am Pfosten seines Bettes erhängt habe, taucht zuerst 1568 auf, vgl. Hondorff, Promptuarium exemplorum Bl. 128b. Literarisch verteidigt wurde diese Lüge unter Berufung auf das angebliche Zeugnis des angeblichen Kammerdieners des Reformators zuerst von dem italienischen Oratorianer Bozio, De signis ecclesiae (1591) 2, 154. 1606 brachte dann der Franziskaner Sedullus jenes Zeugnis sogar im Wortlaut bei (Praescriptiones adv. haereses 208ff.). Er behauptete, es von einem „glaubwürdigen Mann“ in Freiburg im Breisgau erhalten zu haben, der es sich von einem anderen ungenannten „frommen Manne“ verschafft habe. Die „Lügende“ operiert also mit nicht weniger als drei ungenannten Personen.

ein Narr sein Leben lang“ und an das „große Bekenntnis“ in Worms: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! Amen!“[2]) Allein so nötig auch heute noch der Kampf gegen die Lutherlegende ist und so verlockend der Gedanke, die neuen Lutherfunde zu Nutz und Frommen von Mit- und Nachwelt im Jubeljahre 1917 einmal Stück für Stück aufzuzählen und zu charakterisieren, so würde doch weder durch eine solche Reliquienausstellung noch durch eine vollständige „Verlustliste“ jener unter dem Messer der Kritik allmählich verstummten Lügenden und Legenden der Leser in den Stand gesetzt werden, zu erkennen, wie sich der Dr. Martinus im Lichte der neueren Forschung ausnimmt. Eher wird sich das erreichen lassen, wenn man auch in diesem Falle nach dem alten Spruche handelt: „Die Hälfte ist mehr als das Ganze“, und demgemäß sich darauf beschränkt, festzustellen, inwieweit durch die neuen Funde und Forschungen das Bild von Luthers Entwicklung und geistiger Persönlichkeit in seinen Grundlinien eine wesentliche Korrektur oder Verdeutlichung erfahren hat. Gehen wir so vor, dann wird uns alsbald klar, daß die wissenschaftliche Arbeit der letzten Jahrzehnte vor allem der Vorgeschichte des Reformators und der Reformation zugute gekommen ist. Wir kennen daher jetzt nicht nur den „verbissenen Papisten“ Luther viel genauer wie unsere

---

2) Nach den auf eine eigenhändige Aufzeichnung Luthers zurückgehenden ältesten Berichten über das Verhör des 18. April hat er seine berühmte kurze Antwort auf die ihm von Kaiser und Reich gestellte Entscheidungsfrage geschlossen mit dem Ausrufe: „Gott helfe mir! Amen!“ Ähnlich — „das helf uns Gott!“ — pflegte er damals auch seine Predigten zu schließen, Enders 2, 419. Die Worte: „ich kann nicht anders, hier stehe ich“ tauchen allerdings schon 1521 in zwei Wittenberger Drucken auf, aber Luther hat mit diesen Drucken nichts zu tun. Der heute zitierte Wortlaut findet sich zuerst in dem nach Luthers Tode erschienenen 2. Bande der Wittenberger Ausgabe seiner Werke von 1546. Die berühmten Worte sind also nicht historisch, aber dennoch nicht historisch wertlos. Denn sie charakterisieren aufs kürzeste die Stimmung und das Verhalten des Reformators in jenem welthistorischen Augenblicke: seinen festen Entschluß, für die erkannte Wahrheit, wenn es seinen Gegnern gefalle, selbst das Martyrium zu erleiden (hier stehe ich), seine unbestechliche Überzeugungstreue, die es ihm unmöglich machte, etwas wider sein Gewissen zu tun (ich kann nicht anders), und sein unüberwindliches Gottvertrauen, das ihn auch in dieser Stunde der höchsten Verantwortung und Gefahr mit ruhiger Gewißheit nach Gottes Hand greifen ließ (Gott helfe mir). Man könnte daher auch heute kaum eine bessere Inschrift für das Wormser Denkmal finden, wie diese legendarischen Worte, in denen die protestantische Welt schon seit dem 16. Jahrhundert mit Recht die beste Charakteristik des Reformators erblickt hat. Über den Vers „Wer nicht liebt“ siehe unten Kapitel 4.

Väter, wir vermögen auch viel genauer als sie anzugeben, wie aus dem verbissenen Papisten allmählich der Reformator Luther geworden ist, und verstehen eben deswegen und weil wir über die Sprache und Sitte, die Anschauungen und Bestrebungen des Spätmittelalters besser Bescheid wissen, auch den mittleren und alten Luther besser als sie. Endlich ist erst im Verlaufe des letzten Menschenalters ganz die Erkenntnis durchgedrungen, daß der Ertrag dieses großen Lebens nur dann richtig bestimmt werden kann, wenn man bei seiner Betrachtung das Auge streng auf die weltgeschichtliche Perspektive einstellt, d. i. wenn man den Einfluß des Reformators nicht nur auf Religion und Theologie, sondern auf die ganze materielle und geistige Kultur der Zeit zu ermitteln sucht. Diese Erkenntnis fehlte freilich schon den älteren Lutherforschern nicht. Aber sie besaßen erstens noch nicht die Mittel, die Probleme, die sich daraus ergeben, gründlich zu untersuchen, und zweitens waren sie unter dem Einfluß der vulgären Aufklärung allzusehr geneigt, die Unterschiede zwischen alt- und neuprotestantischer Kultur zu übersehen und Luther zu nahe an die moderne Zeit heran- und zu sehr vom Mittelalter abzurücken. Auch heute sind wir von einer Lösung dieser historischen Aufgabe noch sehr weit entfernt, denn nichts ist schwerer, als den Einfluß eines Menschen von solchem Umfange der Stimme, wie Luther, bis in seine fernsten und feinsten Wirkungen restlos festzustellen. Nur ein Lutherbiograph, Arnold Berger, hat daher bisher diese „Neuorientierung" grundsätzlich vollzogen, aber nur grundsätzlich, denn er ist uns bislang die Schilderung des „Kulturheros" Luther schuldig geblieben. Und nur ein philosophischer Historiker, Ernst Tröltsch, hat den Versuch unternommen, in einer umfassenden Geschichte der protestantischen Kultur auch Luther unter jenen neuen Gesichtspunkten zu behandeln, jedoch in den Kreisen der zünftigen Historie vorerst nur den Eindruck verstärkt, daß die Zeit für eine solche Darstellung noch nicht gekommen ist. Allein die Entdeckung neuer Probleme ist immer wichtiger und verdienstlicher als die Entdeckung neuer Tatsachen und die Lösung der aus der neuen Problemstellung sich ergebenden einzelnen Aufgaben. Denn sie setzt den Umblick und Scharfblick des wissenschaftlichen Genies voraus, das immer eine Ausnahmeerscheinung ist, die letztere nur gewisse Eigenschaften, die auch der geistige Mittelstand durch wissenschaftliche Schulung zu erwerben vermag: Quellenkenntnis, sachliches Verständnis und sichere Handhabung der kritischen Methoden. Aber die Kärrner müssen doch ihre Arbeit erst getan haben, ehe die Könige beginnen können zu bauen. Sonst

entsteht statt eines soliden Baues bloß eine luftige Konstruktion, die bei dem ersten Windstoße wieder zusammenbricht. Statt ihrer ungestümen Bauluft zu frönen, sollten daher die Philosophen, die diese königliche Aufgabe auch in der Historie für sich in Anspruch nehmen, jetzt lieber noch einige Jahrzehnte hindurch unablässig mit dem Stecken des Treibers hinter den Kärrnern, d. i. hinter den Theologen, Historikern und Philologen herlaufen, daß sie ihren bescheidenen Platz im Haushalte der Wissenschaft ordentlich ausfüllen und in unermüdlicher Kleinarbeit allmählich ermitteln, was „man" von der Kultur der Neuzeit heute noch nicht weiß. Dann wird vielleicht im Jubeljahre 2017 ein neuer König im Reiche des Geistes unter dem Beifall auch der inkorrigibel Korrekten unter den Spezialisten, die heute noch in jedem Versuche dieser Art eine Versündigung wider den Geist der Wissenschaft erblicken, eine „synthetische" Darstellung wagen dürfen und der glücklicheren Nachwelt endlich mit Erfolg künden können, was Martin Luthers Person und Werk für die Entwicklung nicht nur der abendländischen Christenheit, sondern der ganzen Menschheit bedeutet.

2. Das Werden des Reformators.

Wer seine Mitbürger zwingt, für oder wider die Sache, die er vertritt, Partei zu ergreifen, der muß sich's gefallen lassen, sein Leben fortan unter der Kontrolle und Kritik der „öffentlichen Meinung" zu führen. Was er auch tun und treiben mag, er ist nie mehr ganz sicher, ob nicht ein guter Freund oder ein arglistiger Feind ihn in aller Verschwiegenheit bei Mit- und Nachwelt denunziert und selbst seine privatesten Privatangelegenheiten und allerharmlosesten Zufallsworte an die große Glocke hängt, sei's auch nur, um sich selber dadurch interessant zu machen. Diese unbequeme Neugier der Zeitgenossen hat auch Luther seit der Leipziger Disputation so reichlich kennen gelernt, daß er schließlich ingrimmig klagte: „So ich einen F.. laß, so reucht man's in Rom." Seine Feinde beobachteten mißtrauisch selbst den Fingerring, den er trug — denn wer konnte wissen, ob er darin nicht den Teufel versteckt hielt? —, paßten genau nicht bloß auf seine Worte, sondern auch auf seine Gebärden auf und notierten andächtig jeden Schluck Malvasier und jeden Trunk Bieres, den er unvorsichtig genug war, vor anderer Leute Augen zu sich zu nehmen. Seine Freunde aber hoben frühe schon jeden Zettel, jeden Papierschnitzel aus seiner Werkstatt auf, schrieben emsig nicht nur seine Predigten und Vorlesungen,

sondern seit 1531 sogar seine Gespräche am Abendtische nach, ja verzeichneten wohl gar genau, wann er an Kopfweh oder Brustschmerzen litt oder von Mücken geplagt wurde, wann er heiter oder ernst, zornig oder scherzhaft gestimmt war. Allein all dies Beobachten, Nachschreiben, Spionieren und Ausforschen hätte den Wißbegierigen doch nur wenig genützt, wäre er so verschlossen gewesen wie Kalvin, so zurückhaltend, so vorsichtig, so völlig Herr auch seiner Gebärden und Stimmungen wie Loyola. Aber er war ein echter Thüringer und daher von Natur schon kein „Schweigler" und „Leisetreter" noch auch ein Freund der großen Gebärde und glatten Höflichkeiten. Er sprach vor seinen Freunden und Hausgenossen ohne ängstliche Sorge um seine Würde schlechthin über alles, was ihn bewegte und beschäftigte — mochten das auch Dinge sein, über die der gesittete Europäer von heute in aller Heimlichkeit nur mit dem Arzte verhandelt, äußerte stets ohne Rücksicht und Vorsicht schon seit 1515 seine Meinung sogar über hohe und allerhöchste Personen und fand, seit er sich auf der Kanzel und dem Katheder heimisch fühlte, auch nie ein Arg darin, wenn es ihm angemessen schien, selbst in der Predigt und Vorlesung höchst offenherzig von seinen Erlebnissen, Kämpfen, Irrtümern und Mängeln zu reden. Dieser urwüchsigen Mitteilsamkeit entschlug er sich aber auch dann nicht, wenn er zur Feder griff. Denn er schrieb niemals „Bücher", wie sie Professoren zu schreiben pflegen. Er lieferte eigentlich immer nur „Beiträge zu Zeit- und Streitfragen", Thesen, Flugschriften, Streitschriften, erbauliche Traktate, Predigten, über deren geringen Umfang schon frühe die Gegner spotteten, und er redete sich dann auch in diesen „Büchelchen" ganz unbekümmert um Nachrede und Mißverständnis alles von der Seele, was ihn gerade beschäftigte, also daß man auch in ihnen jederzeit feststellen kann, was er in eben jenem Augenblicke dachte, fühlte, haßte, liebte, wünschte, wollte. Selbst seine scheinbar rein gelehrten Schriften sind daher „Bruchstücke einer großen Konfession" und seine Werke insgesamt eine mehr als 70 Bände umfassende Sammlung von Bekenntnissen, wie wir sie kaum von einem anderen bedeutenden Manne besitzen.

Allein so wertvoll diese Sammlung von „Bekenntnissen" ist, so leidet sie doch an einigen immer wieder schmerzlich empfundenen Gebrechen: sie setzt 1. verhältnismäßig spät ein und ist 2., was die Masse und Güte der Urkunden anlangt, recht ungleich. Für die Jahre 1505 bis 1513 besteht sie nur aus vier ziemlich inhaltlosen Briefen, einer Quittung, einigen zufällig erhaltenen Randbemerkungen. Auch für die folgenden sechs Jahre ist sie noch ziemlich

lückenhaft. Dann schwillt sie aber auch gleich so gewaltig an, daß der Neuling fast in Verzweiflung gerät, was er mit der ungeheuren Masse von Stoff anfangen soll. Allein im Verlaufe des letzten Menschenalters sind doch gerade aus jenen zweimal sieben dürren Jahren vor der Leipziger Disputation so viele ganz oder halb verschollene Schriftstücke und Urkunden zur Lebensgeschichte des Reformators wieder zum Vorschein gekommen, daß die Forscher jene dürren Jahre jetzt als ihre fettesten Erntejahre segnen können. In einem Kölner Antiquariat tauchte 1877 die Nachschrift eines Studenten zu der Vorlesung über den Galaterbrief aus dem Jahre 1516 wieder auf. Zehn Jahre später entdeckte Buchwald in der Zwickauer Ratsschulbibliothek sieben alte Bücher, die der Reformator als Mönch nachweislich studiert und nach seiner Gewohnheit fleißig mit Randbemerkungen versehen hat. Am gleichen Orte fanden sich 1885 einige unbekannte Jugendpredigten, darunter die älteste Reliquie dieser Art, der Entwurf zu einer Pfingstpredigt aus dem Jahre 1514. Kurz vorher traten in Dresden die Präparationen zu seiner ersten Vorlesung über die Psalmen (1513/15) wieder ans Licht, und zur selben Zeit wurden auch die von ihm selbst höchst sorgfältig geführten Hefte zu dieser Vorlesung zum ersten Male vollständig veröffentlicht. Neue Überraschungen brachten dann die letzten Jahre des vorigen Jahrhunderts. 1899 entdeckte Hermann Vopel in der vatikanischen Bibliothek eine Kopie der Vorlesung des Reformators über den Römerbrief von 1515/16 und die Nachschrift eines Studenten zu der Vorlesung über den Hebräerbrief von 1517. Und kaum hatte sich die gelehrte Welt hierüber wieder etwas beruhigt, da erfuhr sie zu ihrem größten Erstaunen, daß Luthers eigenhändiges Manuskript der berühmten Römervorlesung unbeachtet, aber wohlverwahrt in den Schaukästen der Berliner Bibliothek liege. Diese für die Bibliotheksgelehrten zunächst mehr peinliche als erfreuliche Überraschung erlaubt uns zu hoffen, daß die Zeit der Überraschungen noch nicht vorüber ist, daß irgendwo in Deutschland oder in Rom auch noch die anderen „verlorenen Handschriften“ aus des Reformators Jugendzeit ihres Entdeckers harren: die Kollegshefte zur Nikomachischen Ethik und Dialektik des Aristoteles und zum Titusbrief, der angefangene Kommentar zur Physik des Aristoteles und die so schmerzlich vermißte Korrespondenz mit Staupitz aus den Jahren 1505 bis 1517. Allein so schön es ist, solchen Träumen nachzuhängen, so undankbar wäre es doch, darüber zu vergessen, wie reich wir bereits geworden sind, wieviel Neues uns schon die Funde, die nicht mehr ganz neu sind, bieten.

Sie gestatten uns, den jungen Mönch und Professor Luther Wochen, Monate, Jahre hindurch aus nächster Nähe in der Stille seiner Zelle bei der Arbeit zu beobachten. Das ist der erste und mit der erfreulichste Fortschritt, den wir ihnen verdanken. Denn es ist geradezu erbaulich, diesem Arbeiter auch nur zuzusehen. So sehr ist er immer bei der Sache, so peinlich gewissenhaft und genau selbst in scheinbar recht unwesentlichen Dingen! Er zeichnet nicht nur jede Predigt, sondern auch jede Vorlesung vorher wörtlich auf und, als ob das der Tugend noch nicht genug wäre, schreibt er die Vorlesungen zum Teil auch noch nachträglich äußerst sauber und akkurat ins Reine. Sehr viel weniger anmutig schauen dagegen die Bücher seiner Bibliothek aus, die auf uns gekommen sind. Die wimmeln von Strichen, Notabenes und Randglossen aller Art, manchmal hat er fast alle Ränder vollgeschrieben. Aber was uns sonst ein Ärgernis ist, das ist uns hier ein höchst erfreulicher Anblick. Denn was beweisen diese Schönheitsfehler? Daß er die Bücher, die er zur Hand nahm, nicht bloß anblätterte, sondern wirklich durchlas, und daß er, wenn er las, immer gleich kritisierte, und zwar sehr energisch kritisierte. Schon das äußere Aussehen seines gelehrten Handwerkszeuges verrät uns also, daß bereits der junge Professor Luther einige für einen Professor sehr wesentliche Charaktereigenschaften besaß: Gründlichkeit und Fleiß, Akkuratesse und Selbständigkeit des Urteils. Sehen wir uns dann seine Kollegshefte und Präparationen genauer an, so fällt uns zunächst auf, welch gewaltige Fortschritte der junge Professor als Dozent und Gelehrter in wenigen Jahren gemacht hat. In seiner ersten theologischen Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus 1509/10 muß er sich nach den erhaltenen Notizen im ganzen noch in gewohnten Gleisen bewegt haben. Auch in der Psalmenvorlesung folgt er in der Anlage und Methode noch durchaus dem mittelalterlichen Schulgebrauch. Aber er benutzt doch schon sehr ausgiebig die Humanisten Faber und Reuchlin, er hält es schon für nötig, Hebräisch zu lernen und geht hier und da sogar schon, soweit seine spärlichen Hilfsmittel es erlauben, auf den hebräischen Urtext ein, der ihm bereits gedruckt vorlag. Die Römervorlesung sieht äußerlich ebenfalls noch ganz aus wie ein mittelalterliches Kolleg. Aber wenn er auch den exegetischen Apparat des Mittelalters noch getreulich weiterführt und den Text nach mittelalterlicher Übung zwei-, ja dreimal immer erklärt, so hat er doch hier die exegetischen Methoden des Mittelalters schon so gut wie ganz überwunden. Daher folgt er, sobald ihm das Neue Testament des Erasmus vorliegt, grundsätzlich dem griechischen Urtext

und sucht in der Weise des Erasmus mit Hilfe seiner kümmerlichen Lexika auch sprachlich den Urtext zu erklären. Allein er ist keineswegs geneigt, mit Erasmus und den Humanisten durch dick und dünn zu gehen. Er erkennt klar, daß bei ihnen gerade das zu kurz kommt, was ihm die Hauptsache ist, daß sie Paulus zwar richtig übersetzen, aber nicht richtig verstehen. So wahrt er auch Erasmus gegenüber seine Unabhängigkeit und löst selbständig, aus der Tiefe seiner persönlichen Erfahrung schöpfend, zum ersten Male die große Aufgabe, an der sich schon so viele altkirchliche und mittelalterliche Gelehrte und seit Marsilio Ficino auch die Humanisten wieder und wieder vergeblich versucht hatten: er zeigt, was Paulus wirklich gefühlt, gedacht und gelehrt hat, und entdeckt damit den großen, so lange vergeblich umworbenen Apostel wieder für die Menschheit. Auch rein als wissenschaftliche Leistung betrachtet ist daher diese Vorlesung ein Ereignis, das in der Geschichte der Exegese kaum seinesgleichen hat. Was die Humanisten forderten, kommt darin ebenso zu seinem Rechte wie die mehr auf das Sachverständnis gerichteten Bestrebungen der älteren Exegeten. Aber beide sind in ihrer Einseitigkeit erkannt und überwunden und damit auch wissenschaftlich überholt und überboten. — Aber wie als Gelehrter, so ist der junge Mönch auch als Lehrer in seinen ersten Dozentenjahren mächtig vorwärtsgekommen. In der Vorlesung über den Lombarden hat er, wie es scheint, auch auf dem Katheder sich noch ganz in der schwerfälligen Kanzleisprache der Scholastik bewegt. In der Psalmvorlesung bemüht er sich zwar schon je und dann, durch Bilder und Gleichnisse, Beispiele und Nutzanwendungen auf die Gegenwart den Zuhörern das Verständnis des Textes zu erleichtern. Aber erst in der Römervorlesung beherrscht dies Bestreben so sehr den ganzen Lehrvortrag, daß man aus seinen Heften nicht nur den Bildungsstand, sondern bis zu einem gewissen Grade auch die Interessen der besseren Wittenberger Studenten jener Zeit ermitteln kann. In immer wiederkehrenden Exkursen erläutert er durch schlagende Beispiele aus der Gegenwart, durch treffende Bilder, Fabeln und Anekdoten die Rede des Apostels. Nicht selten führt er auch deutsche Sprichwörter zur Verdeutlichung des Textes an. Vor allem aber sorgt er durch „tapfere Verdeutschung" der schwereren griechischen und lateinischen Ausdrücke dafür, daß auch die Minderbegabten ihm folgen können, und daß ja keiner ganz ohne Nutzen seine Zeit im Kolleg absitze, faßt er auch noch regelmäßig in einem kurzen Diktate das Wesentliche zusammen. Kein Wunder, daß sich von dieser Vorlesung verhältnismäßig so viele studentische Nach-

schriften erhalten haben, und daß die Studenten ihn jetzt schon „gern", ja begeistert hörten! Sie genossen das seltene Glück, in einem Kolleg einmal etwas ganz Neues kennen zu lernen, und erhielten das Neue gleich so verständlich und klar, so packend und interessant vorgelegt, daß auch der Stumpfsinnige nur die Hand auszustrecken brauchte, um es zu bleibendem Besitze sich anzueignen. — Allein wichtiger als diese Tatsache ist für uns heute die Wahrnehmung, wie frühe schon bei dem Reformator sich das Temperament und die kritische Ader der späteren Kampfesjahre regt. Bereits in den ältesten handschriftlichen Notizen, die wir von ihm besitzen, in der Randglosse zu Augustins Werken von 1508/09, äußert er ganz in der leidenschaftlichen Art der Folgezeit seine Begeisterung für Augustin und seine Abneigung gegen den Fürsten der mittelalterlichen Philosophie, Aristoteles. Um dieselbe Zeit beginnt er auch bereits die Überlieferung mit kritischen Augen zu betrachten, vergleicht z. B. genau Inhalt und Stil der Schriften in der Baseler Augustin-Ausgabe und stellt mit glücklichem Scharfsinn bei zwei derselben die Unechtheit fest. In der Psalmenvorlesung wagt er dann auch schon gelegentlich an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit Kritik zu üben. Aber sehr lebhaft ist seine Teilnahme für diese Dinge noch nicht. Das Interesse für rein gelehrte Untersuchungen und praktisch erbauliche Fragen überwiegt noch durchaus. Erst während der Römervorlesung wird sein Anteil an den Vorgängen in der Welt jenseits der Klostermauern zusehends lebhafter. Immer häufiger spielt er auf Zeitereignisse an, immer energischer weist er auf die Mißstände in der Kirche und der weltlichen Gesellschaft hin, immer freier, offener, kühner gibt er seinem Mißfallen, seinem Kummer, seiner Entrüstung Ausdruck. Er tadelt zwar noch nicht den Ablaß an sich, aber die übermäßige Zahl der Ablässe und die gewinnsüchtigen und grausamen Praktiken der Ablaßerteiler. Er verwirft nicht das Fasten an sich, aber den Fastenzwang, nicht den Heiligenkult an sich, aber die abergläubischen Auswüchse der Heiligenverehrung. Er erklärt offen, daß das kanonische Recht einer gründlichen Reinigung, der Kultus einer durchgreifenden Säuberung von überflüssigen Zeremonien und Satzungen und die Zahl der Feiertage einer starken Verminderung bedürfe. Er konstatiert, daß in Rom für Geld Dispens von allen Verpflichtungen erteilt werde, und daß das neue Rom noch schlimmer sei als das alte. Er klagt laut über die Härte, Gewalttätigkeit, Verweichlichung und ungeistliche Gesinnung der geistlichen Fürsten, die Roheit und mangelhafte Bildung der Leutpriester, die Arroganz der Mönche, den Unverstand der

Ablaßprediger, die abergläubische Wertschätzung der Meßstiftungen, die Faulheit der Handwerker, die Selbstsucht, Rechthaberei, Grausamkeit der weltlichen Fürsten, die Verbohrtheit, Äußerlichkeit und irreligiöse Gesinnung der Juristen. Den Juristen ist er überhaupt jetzt schon beinahe ebenso gram wie in späteren Jahren. Aber noch mehr zuwider sind ihm die „Sautheologen", d. i. die Scholastiker und die scholastischen Philosophen. Mit beiden ist er jetzt schon so völlig fertig, daß er seinen Studenten ganz offen rät, die philosophischen Zwangskollegs möglichst rasch abzumachen und dann ungesäumt zum Kampfe gegen die Philosophie, d. i. die scholastische Philosophie, überzugehen. Er begnügt sich jedoch durchaus nicht immer mit solch verblümten und generellen Urteilen; er scheut sich nicht, einzelne hohe Sünder, wie Papst Julius II., Herzog Georg von Sachsen, den Bischof von Straßburg und selbst seinen sonst herzlich verehrten Landesherrn, den Kurfürsten Friedrich den Weisen, mit Namen zu nennen oder doch so deutlich zu bezeichnen, daß jeder aufmerksame Zuhörer sofort sich darüber klar war, wen er damit meinte. Aber seine Kritik entspringt stets aus enttäuschter Liebe, nie aus bloßer Nörgelsucht. Wie er seinem Kurfürsten aufrichtig ergeben ist, so hängt er auch mit ganzer Seele noch an der Kirche. Er liebt sie und ehrt sie noch immer als seine Mutter, hält es noch immer für selbstverständlich, daß man die Priester trotz der vielen schlechten Elemente im Klerus ehre, und plädiert mit Eifer dafür, daß man aus Liebe zur Kirche auch die äußerlichen Zeremonien und Satzungen pünktlich beobachte, die sie den Gläubigen auferlegt habe. Auch vom Mönchtum denkt er noch so hoch, daß er seinen Zuhörern zu beweisen sucht: wenn je, so sei es jetzt, wo der Ordensstand so verachtet sei, geboten, Mönch zu werden. Gleichwohl hat man doch in den letzten Kapiteln der Vorlesung immer das Gefühl, als sei er selbst schon im Begriffe, die Kutte abzutun. Denn so mönchisch er gelegentlich noch redet, er blickt schon längst nicht mehr, wie der rechte Mönch, bloß in sich und über sich, er blickt hell und frei auch schon um sich, er kritisiert nicht mehr nach Mönchsart bloß sich selbst, er kritisiert alle Welt, er will nicht nur wie der rechte Mönch bloß sich selber reformieren, er hat schon ein förmliches Reformprogramm sowohl für die Kirche wie für die christliche Gesellschaft. Diese Erweiterung des geistigen Horizonts, dieser Wandel der Stimmung, ja des ganzen Lebensgefühls ist so auffällig, daß man sich unwillkürlich fragt: was hat den jungen Mönch im Laufe weniger Jahre so hellsehend, frisch, mutig, ja keck gemacht? Etwa bloß die wachsende Vertrautheit mit dem aufgedrungenen Doppel-

berufe des Professors und Predigers und die daraus entspringende größere innere Sicherheit auf dem Katheder und Predigtstuhl? Dann würde man doch nicht recht verstehen, warum dies natürliche Wachstum sich äußerlich gerade in einer wachsenden Opposition gegen die Autoritäten bekundet, die er als Professor und Prediger von Amts wegen zu respektieren hatte. Die Ursache muß tiefer liegen. Es muß irgendwie in jenen ersten Dozentenjahren ein Wandel in seinen Überzeugungen eingetreten sein, der allmählich auch in seinem Reden und Handeln sich geltend machte, so daß er mehr und mehr auch dem Fernerstehenden wie ein anderer Mensch erschien.

Wenden wir uns mit der Bitte um Aufklärung an den neuesten katholischen Lutherbiographen, Hartmann Grisar S. J., so erhalten wir eine scheinbar sehr simple „psychologische" Deutung des geschilderten Tatbestandes. Luther bekannte sich zwar, hören wir da, äußerlich anfangs zu der strengen, ja strengsten Gruppe der Augustinereremiten von der Observanz und ward daher, als Staupitz mit sieben regeleifrigen Klöstern in Streit geriet, von diesen sogar nach Rom gesandt, um dort ihre Sache zu führen. Allein wozu benutzte er in Wahrheit die Romreise? Erstlich um bei dem Juden Jakob hebräisch zu lernen; zweitens aber um an die Kurie eine Supplik zu richten, ihn auf zehn Jahre vom Kloster zu dispensieren, damit er in weltlichen Kleidern in Italien studieren könne. Allein die Kurie lehnte diese Supplik ab. Bruder Martin mußte wohl oder übel nach Deutschland zurück und versuchte nun dort gewissermaßen auf einem Umwege das ersehnte Ziel zu erreichen. Zunächst „fiel er zu seinem Staupitz ab", d. i. er ergriff jetzt auf einmal Partei gegen die sieben regeleifrigen Klöster, deren Sache er noch bisher mit solchem Ungestüm verfochten hatte. Sodann bekämpfte er immer offener und rücksichtsloser auf der Kanzel wie auf dem Katheder die regeleifrigen Observanten und suchte auf alle Weise seit 1515 als Distriktsvikar in den ihm unterstellten zehn, elf Klöstern die „ihm ergebene", „freiheitliche Ordenspartei" zur Herrschaft zu bringen. Im Schwarzen Kloster zu Wittenberg, wo er ganz das Heft in der Hand hatte, herrschte, wie er selbst zugibt, schon zu Anfang 1517 keine rechte klösterliche Ordnung mehr, und er selber war damals schon längst ein Mönch von „freier Gesinnung und Praxis". In jenen kritischen Äußerungen der Römervorlesung spiegelt sich also nur der fortschreitende Abfall des jungen Professors von dem alten Glauben, zu dem er schon seit 1510, ja eigentlich schon seit seiner Primiz (2. Mai 1507), wie seine Abneigung gegen das Messelesen zeigt, kein rechtes inneres Verhältnis mehr hatte.

Das ist eine ziemlich überraschende psychologische Erklärung. Wir fragen daher billig: Woher weiß der gelehrte Pater das alles? Sein Hauptzeuge ist ein niedersächsischer Chronist, der 1515/16 bei Luther gehört hat, aber erst am Ende seines Lebens, seit 1561, Zeit fand, seine Gedanken und Erinnerungen niederzuschreiben, Jan Oldekop von Hildesheim. Dieser Mann, der den Dr. Martinus so haßt, daß er ihn schlechthin für alles Unheil und Unwesen der Zeit verantwortlich macht, sogar für die Pluderhosen und das Steigen der Brot-, Butter-, Käse- und Eierpreise, ist der einzige der zahllosen Gegner und Feinde Luthers, der das artige Stücklein von dem Juden Jakob und der Supplik an den Heiligen Stuhl erzählt, und er ist leider kein einwandfreier Gewährsmann. Er hat sich nachweislich gerade in Rom die allergrößten Bären aufbinden lassen und, was noch schlimmer ist, er spaziert gelegentlich unverfroren an der Wahrheit vorbei. Er erzählt mit der größten Biederkeit, ohne mit der Wimper zu zucken, wie ein alter ehrlicher Seemann, als selbsterlebte Ereignisse Dinge, die er gar nicht erlebt haben kann, weil sie sich niemals zugetragen haben. Daraus folgt, daß man ihm nur insoweit Glauben schenken darf, als andere Zeugen seine Angaben bestätigen. Wo das nicht der Fall ist, wo er gar sich in Widerspruch setzt zu den glaubwürdigen Gewährsmännern seiner eigenen Partei, wie Johann Cochläus, da muß man immer mit der Möglichkeit rechnen, daß er ein bißchen flunkert oder lügt. Also mit diesem Zeugen ist es nichts. Aber auch mit seinen anderen Beweisen kann der gelehrte Pater nicht eben Staat machen. Das Verfahren, das er dem Mönch Luther gegenüber einschlägt, erinnert von ferne etwas an die Art, wie ein junger strebsamer Referendar, der auf den Staatsanwalt studiert, mit den ihm vorgeführten Angeklagten umspringt. Er hört gar nicht genau auf das, was sein Inquisit wirklich sagt, er überhört sehr wichtige Aussagen und verhört auf Schritt und Tritt in ihn genau das hinein, was er von ihm hören will. Suchen wir diese kleinen Fehler zu vermeiden und festzustellen, was der Reformator und die anderen glaubwürdigen Zeugen wirklich sagen, was ergibt sich dann für ein Bild von Luthers Entwicklung?

Zunächst: es hat wirklich einmal in der deutschen Augustinerkongregation, der Luther angehörte, einen Streit gegeben. Die Ursache dieses Streites war der Versuch des Generalvikars Staupitz, 25 noch nicht reformierte Augustinerklöster an die Kongregation anzugliedern. Der Zweck, den Staupitz damit verfolgte, war natürlich, jene Klöster allmählich zu reformieren. Da auch der Augustiner-

general im Frühjahr 1510 den Plan billigte, so schien alles in bester Ordnung. Da erhoben gerade im entscheidenden Momente 7 von den 31 Klöstern der Kongregation gegen die Union Einspruch, darunter die beiden sehr großen und einflußreichen Konvente zu Erfurt und Nürnberg. Ob diese Opposition sehr weise war, daran kann man wohl billigerweise zweifeln. Genug! die sieben Klöster hielten den Bestand der Observanz für bedroht und sandten daher noch vor Ablauf des Jahres 1510 zwei Brüder nach Rom, um dort an den zuständigen Stellen, wie es die Ordensstatuten ausdrücklich gestatteten, ihren Protest anzumelden. Der eine dieser Brüder war der Erfurter Mönch Martin Luther. Aber er war kaum zum eigentlichen Wortführer ausersehen. Erstlich war er dazu viel zu jung, und zweitens kannte er sich, worauf doch alles ankam, in Rom nicht aus. In Rom wurde die Gesandtschaft, wie zu erwarten stand, abgewiesen. Der Ordensprokurator erlaubte ihr nicht einmal, wozu er überdies durchaus berechtigt war, an die Kurie zu appellieren. Gleichwohl war der vierwöchige Aufenthalt in der ewigen Stadt für den Mönch Luther nicht ohne Frucht und Segen. Erstlich legte er daselbst, obgleich er in Erfurt schon zweimal das gleiche getan, eine Generalbeicht ab. Sodann unternahm er die höchst beschwerliche, einen ganzen Tag erfordernde, aber dafür auch mit überreichen Ablässen begnadete Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen. Endlich rutschte er die heilige Treppe am Lateran, wie es Vorschrift war, betend hinauf und lief als ein „toller Heiliger" durch alle Kirchen und Katakomben, in denen ein wundertätiges Bild oder eine wundertätige Reliquie zu sehen und irgendein kleiner oder großer Ablaß zu holen war. All das taten andere Romfahrer auch. Aber auch sonst unternahm und erlebte er durchaus nichts Besonderes. Er sah und hörte, wie alle Pilger, zwar mancherlei von dem unheiligen Rom der Gegenwart, aber auch bei ihm waren diese Eindrücke nicht stark genug, um die Erinnerung an das heilige Rom der Apostel und Märtyrer auszulöschen und den Glauben an die Herrlichkeit der katholischen Kirche zu erschüttern. Inzwischen hatte der Ordensgeneral schon Anstalten getroffen, den Streit in der deutschen Kongregation beizulegen. Staupitz ging ohne Schwierigkeiten auf dies Bestreben ein. Etwa Mitte Juli 1511 erklärte er sich auf einer Konferenz mit den Prioren der sieben renitenten Klöster zu Jena bereit, auf den wichtigsten Punkt seines Projektes, die Vereinigung der 31 alten Observantenklöster und der 25 neu aggregierten Konvente zu einem Kapitel, zu verzichten. Aber der erhoffte Erfolg blieb aus. Nur einige der renitenten

Mönche, darunter Luther, gaben sich hiermit zufrieden und traten auf seine Seite. Was tat er nun hierauf? Er ließ auf dem Kapitel zu Köln im Mai 1512 einfach das ganze Unionsprojekt fallen, wofür der Nürnberger Konvent wahrscheinlich die Zahlung der sehr erheblichen Kriegskosten übernahm. Damit war der Streit aus und abgetan. Man sieht hieraus schon: es handelte sich bei der ganzen Kontroverse nicht um die Prinzipien der klösterlichen Disziplin, sondern um eine rein praktische, eher politische Frage, über die man bei aller Übereinstimmung in den mönchischen Grundsätzen wohl verschiedener Meinung sein konnte. Aber hat Luther nicht vielleicht dann doch nachträglich noch aus diesem Verfassungsstreit einen Streit um die Prinzipien gemacht? Nein! Die Verhandlungen im Sommer 1511 hatten allerdings für ihn eine sehr wichtige persönliche Folge. Er wurde, weil er danach in Erfurt zum Frieden riet und deswegen von seinen Klostergesellen aller Wahrscheinlichkeit nach als schwarzes Schaf sehr übel behandelt wurde, etwa im Spätsommer 1511 von Staupitz nach Wittenberg zurückversetzt und rückte dann dort auf Staupitz' Betrieb im Oktober 1512 in die von diesem bisher bekleidete Professur für Altes und Neues Testament ein. Das war für ihn und für die Menschheit zweifellos das wichtigste Ergebnis des ganzen Streites. Daß Wittenberg das Forum und Kursachsen das Vorland der Reformation wurde und was alles hieraus in der Folge für die Reformation wie für Kursachsen sich ergab, das hängt mittelbar mit diesem Ereignis zusammen, das keinem der Beteiligten wichtig genug erschien, um es auch nur vorübergehend einmal zu erwähnen. Aber der Reformator Luther existierte damals doch noch gar nicht, sondern nur der Professor Luther, und der Professor Luther tat vorläufig nur, was alle Professoren der Theologie von jeher getan haben: er hielt Vorlesungen und daneben manchmal noch sehr professoral anmutende Predigten. Im Laufe dieser Vorlesungen, die auch viele junge Augustiner hörten, kritisiert er nun zweimal gelegentlich das Verhalten der renitenten Klöster gegen Staupitz in dem verflossenen Unionsstreite, er kritisiert weiter gelegentlich gewisse Auswüchse des Ordenslebens, die nicht nur bei den Augustinern, sondern in allen Orden vorkamen, er erörtert endlich einmal auch, genau wie zur selben Zeit die italienischen und spanischen Bischöfe auf dem Laterankonzil, die Bedenken, die von gut katholischer Seite gegen die übermäßigen Privilegien der Bettelorden erhoben wurden und mit vollem Rechte erhoben werden konnten. Aber es handelt sich hierbei immer nur um Bedenken und um Kritik tatsächlicher Übelstände, niemals um

grundsätzliche Opposition gegen die Gemeinschaft, der er selbst angehörte. Das haben auch seine Ordensgenossen sehr wohl empfunden. Sie sahen in dieser gelegentlichen Kritik nichts weiter als „heiligen Eifer für das Haus des Herrn" und wählten ihn daher gerade nach einer solchen scharfen Moralpredigt im Mai 1515 auf dem Kapitel zu Gotha zum Distriktsvikar. Aber hat er dann nicht nach jenem Kapitel als Vikar versucht, in den ihm unterstellten Klöstern „die ihm ergebene freiheitliche Ordenspartei" zur Herrschaft zu bringen? Darauf ist sehr einfach zu antworten, daß es eine solche ihm ergebene freiheitliche Partei gar nicht gab. Was wir von seiner Tätigkeit als Vikar wissen, und es ist doch nicht ganz wenig, beweist nur, daß er bemüht war, in den Klöstern die Ordnung nach Maßgabe der Statuten aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen. Allein warum fing er damit nicht gleich in Wittenberg selbst an, wo, wie er selbst zugibt, Anfang 1517 schon keine rechte klösterliche Ordnung mehr herrschte? Gibt er das wirklich zu? Nein! was die Inquisitoren von heute als Unordnung bezeichnen, war in allen Klöstern der Provinz, Erfurt ausgenommen, hergebrachte Ordnung: nämlich daß die Mönche kein gesungenes Hochamt hielten, die klösterlichen Stundengebete nicht sangen, sondern bloß recto tono rezitierten, die Stundengebete nach Möglichkeit zusammenlegten usw., damit sie die nötige Zeit für andere, ihnen wichtigere Dinge, Seelsorge, Predigt, Studium, behielten. Denn das sind die „Riten und Ordnungen", um die es sich in jenem beinahe schon berühmt gewordenen Geständnisse handelt. Es bleibt somit von dem „Mönche von freier Gesinnung und Praxis" nichts übrig als die Klage des Reformators im Oktober 1516: Selten bleibt mir die nötige Zeit, die Stundengebete zu beten und die Messe zu zelebrieren, woraus „man mit berechnender Taktik", um einen Lieblingsausdruck der modernen Lutherpsychologen zu gebrauchen, sofort, aber zu Unrecht die Anklage gemacht hat: also hat er nicht einmal seine Horen ordnungsgemäß persolviert und täglich Messe gelesen; und weiter die Tatsache, daß der Reformator nach Beginn des öffentlichen Kampfes, also nach dem 31. Oktober 1517, oft eine, ja zwei und drei Wochen nicht dazu kam, die Breviergebete zu lesen und dann gelegentlich an einem Samstage gleich drei Tage sich einschloß und nichts aß und trank, um das Versäumte in einer Sitzung nachzuholen!

Die psychologische Erklärung des Pater Grisar führt also leider nicht zum Ziel. Wenden wir uns daher einmal an einen anderen Interpreten der Lutherseele, der in deren Tiefen und Untiefen viel-

leicht doch etwas besser Bescheid weiß als der gelehrte Jesuit, sintemal er, wie das Sprichwort sagt, „der nächste dazu war", nämlich an den Dr. Luther selber. Er hat ja, wie wir wissen, aus seinem Herzen nie eine Mördergrube gemacht. Er wird daher wohl auch nicht gerade ängstlich verschwiegen haben, was in seiner Seele vorgegangen ist, da er sich noch in der babylonischen Gefangenschaft des „Papsttums" befand. In der Tat! das hat ihm ganz ferne gelegen. Er hat vielmehr oft und gern davon erzählt, was ihn einst ins Kloster geführt und was ihn wieder daraus herausgeführt habe. Ja, einmal am Ende seines Lebens hat er in der historischen Einleitung zum 1. Bande der Gesamtausgabe seiner Werke vom 5. März 1545 einen Anlauf zu einer förmlichen Selbstbiographie gemacht. Dieser Versuch ist freilich formell nicht ganz geglückt. Er kommt, wie so viele alte Leute, beim Erzählen etwas vom Hundertsten ins Tausendste. Er hebt, ganz wie es jetzt noch Stil ist, an mit dem Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 und berichtet darauf deinceps secundum ordinem über die Ereignisse bis zu der Leipziger Disputation im Juli 1519. Als er glücklich so weit ist, fällt ihm aber ein, daß er noch kein Wort von der berühmten goldenen Rose und der noch berühmteren Affäre Miltitz gesagt hat. Sogleich holt er das Versäumte ausgiebig nach und fährt dann im lässigen Erzählerstile fort: „Im selben Jahre 1519 hatte ich zum zweiten Male die Auslegung der Psalmen in Angriff genommen, in der Zuversicht, daß ich jetzt größere Übung besäße (als das erstemal), nachdem ich inzwischen die Briefe Pauli an die Römer und Galater und den an die Hebräer in der Vorlesung behandelt hatte." Doch kaum hat er das Wort „Römer" geschrieben, da steht ihm auf einmal vor der Seele, was er diesem Briefe verdankt, und sofort gleitet er in den Ereignissen wieder um ein paar Jahre zurück und schreibt gleich eine ganze Seite über seine erste und entscheidende Begegnung mit dem Römerbrief. Erst zehn Sätze weiter nimmt er mit den Worten: „Durch solche Gedanken besser vorbereitet, begann ich zum zweiten Male den Psalter auszulegen", den Faden der Erzählung wieder auf und führt sie mit einem einzigen Satz über den Wormser Reichstag rasch zu Ende. Wer viel mit alten Leuten verkehrt, der wird sich über diese etwas ungeordnete Erzählung des alten Reformators nicht gerade wundern. Noch weniger wird er aber vielleicht darüber sich entsetzen, daß der alte Mann gerade das Wichtigste und Interessanteste in einer Art Exkurs sagt. Dies wichtigste und interessanteste Stück seines Berichtes sind natürlich die zehn Sätze über seine erste Begegnung mit dem Apostel Paulus. Er erzählt

da, daß er eine wunderbare Sehnsucht empfunden habe, den Apostel kennen zu lernen. Aber eins habe ihn immer wieder zurückgeschreckt: das Wort „Gerechtigkeit Gottes" gleich im ersten Kapitel Vers 17 des Römerbriefes, denn er sei gewohnt gewesen, diesen Begriff nach Art der Philosophen zu deuten, d. i. darunter die strafende und belohnende Gerechtigkeit Gottes zu verstehen, und er habe daraus geschlossen, daß Gott auch in dem Evangelium sich nur als der unbarmherzige und zürnende Richter offenbare; diesen Gott der Rache und des Gerichtes aber, der die Menschen durch das Gesetz des alten Bundes schon in allerlei Elend verstrickt habe, habe er förmlich gehaßt. Da sei ihm nach tage- und nächtelangem Sinnen einmal der Gedanke gekommen, jene Worte mit dem folgenden Satze: „Der Gerechte lebt aus Glauben" zu vergleichen. Und auf einmal sei ihm klar geworden, was der Apostel damit meine: nicht die strafende und belohnende, sondern die aus Gnaden freisprechende Gerechtigkeit Gottes. Und sogleich sei ihm gewesen, als hätten sich die Pforten des Paradieses weit vor ihm aufgetan. Einige Zeit darauf habe er Augustins Schrift „über den Geist und den Buchstaben" gelesen und dort zwar nicht ganz dieselbe, aber doch eine ähnliche Auslegung dieses Spruches gefunden, der für ihn die Pforte zum Paradiese geworden sei. Ganz dasselbe erzählt der Reformator aber mehrfach schon in früheren Jahren, ja er fügt da noch einige interessante Ergänzungen hinzu. In einer Predigt bemerkt er einmal: „Als ich Doktor wurde (18., 19. Oktober 1512), da kannte ich das Licht noch nicht" (WA. 45, 86), und in sachlicher Übereinstimmung damit ein andermal im Gespräche am Abendtische: „In diesem Turme, d. i. im Schwarzen Kloster zu Wittenberg, hat der Heilige Geist mir diese Erkenntnis gegeben."[1])

1) Tischrede aus der Zeit vom 12. Juni bis 12. Juli 1532, erhalten von vier Zeugen: 1. Schlaginhaufen, vgl. Tischreden Nr. 1681: „Diese Kunst hat mir der Heilige Geist auf dieser Cloaca eingegeben" (in dem im allgemeinen besseren Text Rörers W. A. Tischr. 2, 177 Nr. 1681 ist bei Cloaca übergeschrieben: in horto). 2. Kummer ebd. Nr. 3232b: ebenso. 3. Cordatus ebd. Nr. 3232a: „Diese Kunst hat mir der hl. Geist auf diesem Turm gegeben." Vorher ist davon die Rede, daß sich auf diesem Turme der locus secretus monachorum befand. 4. Lauterbach ebd. Nr. 3232c: „Die Schrift hat mir der hl. Geist in diesem Turm offenbart." Vorher heißt es: „Als ich in diesem Turm und hypocaustum" (= Stube, vgl. ebd. Nr. 3593 über das vaporarium 2540a und b, de Wette 5, 791). Die Rede ist so verschieden überliefert, daß der ursprüngliche Wortlaut sich nicht wiederherstellen läßt. Dazu kommt als weiteres Mißgeschick, daß der Text in den verschiedenen Rezensionen der Schlaginhaufenschen Sammlung verschieden lautet, und endlich, daß Schlaginhaufen, wie das allen Tischgesellen gelegentlich passiert ist, in diesem Falle nicht ganz

Allein, dürfen wir diese Angaben ohne weiteres auf Treu und Glauben hinnehmen? Aus den Randbemerkungen, die der junge Mönch 1509 und 1510 in Erfurt in ein Exemplar des Petrus Lombardus hineingeschrieben hat, ersehen wir, daß er damals schon einmal mit Röm. 1, 17 sich beschäftigt und dazu sogar einen Kommentar aufgeschlagen hat, in welchem die Worte „Gerechtigkeit Gottes" zwar nicht ganz richtig, aber jedenfalls nicht so falsch und „philosophisch" gedeutet werden, wie er das seiner Aussage nach noch 1512 getan hat. Er hat nun freilich den Kommentar nicht wegen dieser Worte herangeholt, sondern wegen der folgenden Wendung „aus Glauben zu Glauben". Wir müssen also annehmen, daß er über die erstere Stelle, wie es zu geschehen pflegt, wenn man in einem dickleibigen Buche im Lexikonstil nach einem ganz bestimmten Ausdruck sucht, damals hinweggelesen hat. Bedenklicher ist jedenfalls auf den ersten Blick eine andere Beobachtung: er *scheint* in unserer Einleitung zu behaupten: *alle* Ausleger mit Ausnahme Augustins hätten Gerechtigkeit Gottes in Röm. 1, 17 „philosophisch" gedeutet. Ja in seiner Vorlesung über die Genesis aus dem Jahre 1511/12 steht das sogar ausdrücklich da (WA. 43, 537). Nun ist freilich zu beachten, daß er diese Vorlesung nicht selber aufgeschrieben und veröffentlicht hat. Der betreffende Teil ist erst lange nach seinem Tode nach der nicht ganz leserlichen Nachschrift eines Zuhörers herausgegeben worden, und die Herausgeber haben nachweislich schon in den bei seinen Lebzeiten veröffentlichten Stücken sich erlaubt, auf eigene Faust allerlei Zusätze einzufügen (vgl. WA. 42, 213; 357). Aber er muß doch einmal so etwas Ähnliches gesagt haben, denn wie käme sonst Melanchthon dazu, in seinem berühmten „Leben Luthers" vom 1. Juni 1546 ohne weiteres ganz dasselbe zu behaupten? Nehmen wir also ruhig an: diese

---

sicher gehört hat: der Anfang der Rede lautet bei ihm in beiden Rezensionen: haec vocabula justus et misericordia. Es muß aber heißen: justitia. Wir sind also zur Zeit außerstande festzustellen, was Luther wirklich gesagt hat. Fest steht nur, daß er irgendwie der Kloake gedacht hat. Eine Lokalbesichtigung hilft nicht weiter. Denn der viereckige Turm, der immer gemeint und auf den alten Abbildungen von Wittenberg noch deutlich zu erkennen ist, ist längst verschwunden, vgl. H. Stein, Gesch. des Lutherhauses (Wittenberg 1883), S. 23, 27. — Auf dasselbe Ereignis beziehen sich Tischreden Nr. 4007 (Lauterbach) vom 12. Sept. 1538; Mathesius, Tischreden ed. Kroker Nr. 392 aus der Zeit vom 2. bis 13. Sept. 1540; WA 43, 537 (Genesis) etwa aus dem Jahre 1541/2; Mathesius a. a. O. Nr. 585, 607b aus dem Winter 1542/3; WA 44, 485f. (Genesis) etwa aus dem Jahre 1543; die oben mitgeteilte Vorrede vom 5. März 1545.

Behauptung geht auf Luther selber zurück. Was ergäbe sich dann daraus? Daß ihm ein Irrtum passiert ist. Denn was darin über die Auslegung des Römerbriefes von ihm gesagt wird, ist nachweislich falsch. Aber ist „Irrtum“ nicht vielleicht noch ein zu milder Ausdruck? Liest man die späteren Berichte und Urteile des Reformators über sein Leben im Kloster, so könnte man leicht zu der Meinung verführt werden, er habe auch nicht eine Stunde in der Kutte sich wohl und zufrieden gefühlt. Aber dann wieder erzählt er, daß er dem Vater am 2. Mai 1507 bei seiner Primiz das Klosterleben als ein so fein geruhsam und göttlich Wesen gerühmt und im Kloster als ein hoffärtiger Heiliger Stunden mystischer Erhebung gehabt habe, in denen er sich wie unter den Chören der Engel gefühlt habe. Ist das nun nicht ein unerträglicher Selbstwiderspruch? Nein, das gerade nicht, sondern nur ein neuer Beweis für die alte psychologische Erfahrung, daß bei Menschen von schwerem Geblüt die Erinnerung an die Kämpfe, Angste, Nöte und Enttäuschungen, die sie durchgemacht haben, viel stärker im Gemüt haftet, als die Erinnerung an die guten Stunden, die doch selbst in dem kümmerlichsten und elendesten Dasein nie ganz fehlen. Aber auch sonst ist doch nicht alles, namentlich in den Erzählungen, die er nur mündlich am Abendtische gleichsam als Zu- und Nachspeise den Tischgesellen im Schwarzen Kloster später auftischt, ganz in Ordnung. Er irrt sich bisweilen in den Daten, bisweilen aber auch in den Tatsachen. Allerdings muß man sich auch hier davor hüten, aus kleinen Widersprüchen gar zu weitreichende Schlüsse zu ziehen. Wenn er z. B. einmal sagt: ich bin 1483 geboren, ein andermal 1484, einmal: zu Eisleben, ein andermal: zu Mansfeld, so folgt daraus nur, daß er, wie so viele Menschen jener Zeit, das nicht genau gewußt hat. Denn auch die Person, die ihm darüber am ehesten hätte Bescheid geben können, seine gute Mutter, hatte, wie wir noch nachzuweisen vermögen, zwar nicht den Geburtstag und die Geburtsstunde, aber das Geburtsjahr ihres Martin vollständig vergessen. Immerhin machen diese kleinen Widersprüche, Unsicherheiten, Irrtümer es uns zur Pflicht, seine Erinnerungen und Mitteilungen in jedem einzelnen Falle erst unter die Lupe zu nehmen und nie unbesehen und ungeprüft passieren zu lassen. Allein genügt das schon? Manche Gelehrte sagen: nein! Wer einmal irrt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht. Alle jene Erzählungen aus der Klosterzeit, aus dem Papsttum sind eine Legende, deren Entstehung erst in die dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts fällt, ja mehr noch eine „Lügende“, eine Nutz-

lüge, ein mit berechnender Taktik zur Verherrlichung der eigenen Person und zur Verunglimpfung des katholischen Ordensstandes nachträglich ersonnener Roman. Das ist gewiß wieder eine sehr einfache „psychologische" Deutung des Tatbestandes. Aber ist sie auch nötig, wahrscheinlich oder auch nur möglich? Sie wäre möglich, wenn Luther auch sonst wie ein hysterisches Weib ohne jeden vernünftigen Sinn und Zweck gelogen hätte. Denn welchen „Nutzen" oder Zweck diese so oft ganz übereinstimmend erzählten und im gemeinen Sinne des Wortes schlechterdings nicht interessanten Nutzlügen gehabt haben sollten, ist absolut nicht einzusehen. Sie wäre weiter möglich, wenn der Reformator wirklich erst etwa seit 1530, wie Denifle behauptet, von überstandenen Seelenkämpfen, Zweifeln und Gewissensängsten zu berichten gewußt hätte. Aber ist das der Fall? Schon 1515, lange Jahre vor seinem Bruch mit der alten Kirche, erzählt der Mönch Luther seinen Zuhörern im Kolleg von Kämpfen, Zweifeln, Gewissensnöten, deren er nun glücklich Herr geworden sei! Schon Anfang 1516 erklärt er, daß er von der „Gerechtigkeit Gottes" einst nichts gewußt, nun aber, wenn auch nicht ohne inneren Kampf, sich darüber klar geworden sei, was die Heilige Schrift damit meine, und fast um dieselbe Zeit bekennt er auch schon, daß er geradezu „seekrank" werde, wenn er das Wort „Gerechtigkeit" in dem starren Sinne des Rechtes irgend gebrauchen höre. Was folgt daraus? Der angebliche „Klosterroman" des alten Luther steht in seinen wesentlichen Zügen schon dem Mönche Luther 1515 und 1516 fest. Nur von Kasteiungen, Frieren, Nachtwachen, Fasten redet der Mönch Luther noch nicht. Aber dafür reden seine Zelle in Erfurt und sein ältestes Porträt davon um so beredter. Diese Zelle war nicht heizbar, also hat er wirklich, wie er später behauptet, frieren müssen. Sein ältestes Porträt datiert erst von 1520, aber er sieht da noch ganz so aus, wie ihn Mosellan im Juli 1519 geschildert hat: krankhaft abgespannt, hohläugig, hohlwangig, klingeldürr, wie ein mit Haut überzogenes Skelett. Also hat er auch gehungert und sonst der Abtötung sich beflei[ß]igt „mit Wachen, Beten und anderer Arbeit". Denn ein gesunder und robuster Mensch von 36 Jahren — und das war er damals — kann so totenhaft gar nicht aussehen, wenn er nur einigermaßen seines Leibes wartet. Sobald er sich dazu bequemte, bekam er zusehends ein ganz anderes Gesicht. Das beweist schon das nächste Bild vom Frühjahr 1521. Da haben sich die hohlen Wangen und Augenknochen bereits etwas gefüllt, der fleischlose Nacken ist rund und fest geworden, ja, unter dem Kinn kündigt sich schon

eine kleine Unterkehle an, so daß man fast meinen möchte, aus dem weltscheuen Asketen sei inzwischen ein wohlsituierter Prälat geworden. Allein wenn wir auch durchaus keinen Anlaß haben, die Wahrheitsliebe des Reformators zu verdächtigen, sind jene Versehen, Irrtümer und Übertreibungen in seinen Angaben nicht so gravierend, daß wir gut täten, auf seine Mitteilungen aus späterer Zeit ganz zu verzichten? Dann müßte man beinahe alle Memoiren und Selbstbiographien und schlechthin alle Lebenserinnerungen älterer Leute als wertloses Geschwätz radikal abtun. Denn was Luther begegnet ist, ist allen berühmten Memoirenschreibern begegnet, wenn sie nicht gleichzeitige Urkunden und Aufzeichnungen benutzen konnten. Goethe kombiniert in Dichtung und Wahrheit nicht nur oft sehr willkürlich die Tatsachen, er läßt sich auch in der Chronologie, insbesondere in den Angaben über die Entstehungszeit seiner Werke, die größten Irrtümer zuschulden kommen, und doch wollte er sicherlich gerade in diesem Punkte nicht Dichtung, sondern Wahrheit bieten. Bismarck bucht notorisch in seinen Gedanken und Erinnerungen sehr oft falsche Erinnerungen und unrichtige Gedanken, und doch fällt es niemandem ein, ihn deswegen für einen Lügner zu erklären oder auf seine Denkwürdigkeiten als Geschichtsquelle zu verzichten. Und dasselbe gilt von allen Denkwürdigkeiten der jüngsten Zeit, mögen ihre Urheber heißen, wie sie wollen. Sie sind alle nicht frei von Fehlern und Irrtümern, und doch unzweifelhaft historische Quellen, die kein Geschichtschreiber ungelesen lassen darf. Kein Psychologe wird sich daher über jene chronologischen und sachlichen Irrtümer und Widersprüche in den Erinnerungen des alternden Reformators wundern. Er wird sich höchstens darüber wundern, daß der alte Mann sich nicht noch häufiger versehen hat, denn er hatte keine „Tages- und Jahreshefte" zu seiner Verfügung wie Goethe, keine wohlgeordnete Materialiensammlung und keinen sachkundigen Mitarbeiter wie Bismarck, und, was die Hauptsache ist: er erzählte immer nur gelegentlich und meist auch nur mündlich, ohne erst lange sich vorzubereiten und sorglich seine Erinnerungen zu prüfen, sondern ganz wie der Augenblick es ihm eingab.

Allein lassen sich alle Versehen, alle die anscheinend übertriebenen und ungerechten Urteile, die der Reformator später über das „Papsttum", d. i. die katholische Kirche in all ihren Erscheinungsformen, fällt, auf diese Weise erklären? Er behauptet bekanntlich: er habe von Gottes Barmherzigkeit und Gnade als Kind nichts gewußt und Christus nur als zürnenden Weltrichter auf dem Regenbogen kennen gelernt. Noch im Kloster sei er Christus so feind

gewesen, daß er erschrocken sei, so oft er nur sein Gemälde oder Bildnis gesehen und von ungefähr seinen Namen habe nennen hören. Ja gerade im Kloster habe er die allerstärksten Zweifel an der Barmherzigkeit Gottes ausgestanden, und daran sei nicht nur unsere blöde Natur, sondern auch des Papstes Theologie schuld gewesen. Ist das wahr? Liest man die schönen Gebete und Hymnen, die Denifle aus dem Brevier und Missale des Augustinereremitenordens anführt, so könnte man sich auf den ersten Blick versucht fühlen, mit ihm zu antworten: nein. Denn in diesen Gebeten und Hymnen begegnet uns allerorten und -enden nicht der zornige Richter, sondern der barmherzige und gnädige Gott, von dem Luther damals nichts gewußt haben will. Da er nun nachweislich jene Bücher damals genau gekannt, ja zum guten Teil auswendig gewußt hat, so scheint der Schluß unvermeidlich: alles, was er später von seinen Zweifeln an der Barmherzigkeit Gottes erzählt, ist pure Flunkerei. Er hat nie ernstlich gezweifelt und gekämpft. Er konnte überhaupt niemals in solche innere Kämpfe und Nöte geraten, denn er hörte fast stündlich und täglich in eindrucksvollster Weise von der „Gnade" singen und reden. In der Tat, wenn er im Kloster niemals etwas anderes getan hätte, als singen und beten, Messe hören und Messe lesen, dann wäre dieser Schluß nicht bloß erlaubt, sondern geboten, dann brauchten wir einfach immer nur das Missale und Brevier der Augustiner aufzuschlagen, um festzustellen, was er damals geglaubt, gehofft und gefürchtet hat. Allein wir wissen ganz genau, daß er noch sehr vieles andere getan hat und tun mußte. Schon als Novize las und lernte er außer dem Missale und Brevier auch die Bibel und einige mystische und theologische Autoren kennen. Vor allem aber hatte er die Ordensregel und die Ordenskonstitutionen sich einzuprägen und sich an die gewaltige, dem Neuling jeden Tag immer wieder neue Aufgabe zu gewöhnen, die hier dem Mönche gestellt wird: die Aufgabe, dem alten Ich abzusterben und ein Übermensch zu werden im Sinne des mönchischen Ideals, d. i. ein Mensch, der, aller Selbstsucht los und ledig, nichts mehr liebt und nichts mehr will als Gott allein. Diese Aufgabe nahm alle Kraft des Wollens und Handelns in Anspruch. Sie nötigte ihn nicht nur, sein ganzes äußeres und inneres Leben der Kontrolle und Zucht des Novizenmeisters zu unterwerfen, sich zu kasteien und allerlei äußere Übungen der Demut und des Gehorsams auf sich zu nehmen, sie zwang ihn auch, sich ständig selbst zu beobachten, gewissenhaft auch jede Gedankensünde zu registrieren und seine Seele mit aller Kraft zu „martern, zu foltern", zu üben

und zu erziehen, daß sie allmählich der hohen Kunst mächtig werde, nichts mehr zu lieben und nichts mehr zu wollen als Gott allein. Nachdem er dann im September 1506 Profeß getan, trat sofort wieder eine andere sein Gemüt tief erregende Aufgabe an ihn heran: die Pflicht, sich für die Priesterweihe vorzubereiten. Und kaum hatte er das Buch des Gabriel Biel über den Meßkanon, das er zu diesem Behufe durcharbeiten sollte, mit „blutendem Herzen" studiert und die Weihe empfangen (3. April 1507), so ward ihm von den Oberen wieder eine ganz neue Art Arbeit auferlegt: er mußte als „Scholar" sich wieder auf die Schulbank setzen und bei den Ordenslehrern Paltz und Nathin die Meister der „modernen Theologie", Okkam, Ailli, Gerson, Biel, studieren. Das tat er denn auch mit solchem Eifer und Erfolg, daß er seit dem Herbst 1508 bereits als Dozent verwendet wurde. Seitdem gehörte seine Zeit dem Studium naturgemäß noch mehr als zuvor. Denn auch ihn zwang das Dozieren, zunächst heftiger als je vorher zu studieren. Aus alledem ergibt sich zur Genüge, daß sein Gemüt in jenen entscheidenden Jahren durch sehr vieles andere mehr in Anspruch genommen wurde als durch das Singen und Beten im Chor. Nachhaltiger beschäftigte ihn ganz naturgemäß schon seit dem ersten Tag im Kloster die große Lebensfrage seines neuen Standes: wie gelange ich zu völliger Erlösung von dem natürlichen Triebe der Selbstliebe und zu der vollkommenen Liebe zu Gott, nachhaltiger auch all die Probleme, auf die er durch das Studium wieder und wieder geführt wurde. Denn diese Probleme hingen mit jener praktischen Frage aufs engste zusammen und nötigten ihn immer wieder zu schärfstem und ernstlichstem Nachdenken, während er das tägliche Stundengebet und Brevierlesen mehr und mehr als eine „Eselsarbeit", ja als ein bloßes „Tönen, Leiern, Murmeln, Anblöken der Wände" empfand, bei dem es einem im Kopfe „dämisch" werde. Will man daher erfahren, was ihn in den ersten Klosterjahren innerlich beschäftigte, dann darf man nicht nach den Gebeten und Hymnen greifen, die er jahraus jahrein mit allen Klosterbrüdern genau nach Vorschrift las und rezitierte, dann muß man sich auch das hohe und strenge Ideal vergegenwärtigen, nach dem er sein inneres und äußeres Leben damals zu formen strebte, und die großen Theologen und Erbauungsschriftsteller studieren, denen er damals so vollständig folgte, daß er mit ihren Augen auch die Bibel las: Okkam und Ailli, Gerson und Biel, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura, Johannes Mauburnus und Gerhard von Zütphen. Nur dann wird man auch feststellen können, ob er im Kloster

wirklich so mächtig gerungen und gekämpft hat, wie er schon seit 1515 behauptet.

Der junge Mönch hatte schon auf der Universität nur Okkamisten oder Philosophen der „modernen" Richtung gehört und war daher, schon als er ins Kloster eintrat, der festen Überzeugung: der Mensch kann alles, was er will. Er kann z. B. die zehn Gebote bis auf den letzten Buchstaben erfüllen, Gott von ganzem Herzen, von ganzem Gemüte und aus allen seinen Kräften lieben, seine Vernunft zwingen, etwas, was weiß ist, für schwarz zu halten, kurz alle erdenklichen Vorstellungen, Empfindungen, Gefühle, moralischen und unmoralischen Affekte in sich erzeugen, wenn er nur will, und er kann dies jederzeit ungehemmt und vollständig zu Wege bringen. Denn eben weil der Wille die alles bestimmende Kraft des Seelenlebens ist, wird er selbst durch nichts bestimmt, durch keine Tat oder Untat je irgend geschwächt oder gestärkt, gemehrt oder gemindert. Er bleibt vielmehr stets unverändert in seinem Quantum und seiner Qualität derselbe, er kehrt stets wie die Magnetnadel im Kompaß in die stabile Gleichgewichtslage zurück, die ihn auszeichnet, mag er auch noch sooft in der Richtung „Gut" oder in der Richtung „Böse" abgelenkt worden sein. In dieser geradezu mythologischen Vorstellung von dem Wesen und der Kraft des Willens ward der junge Mönch im Kloster zunächst nur bestärkt. Erstlich hörte er auch hier nur Okkamisten und studierte alsbald die großen Meister der Schule, Okkam, Ailli, Gerson, Biel, selber. Weiter aber trat ihm im Kloster all das, was die Okkamisten theoretisch für möglich erklärten, die vollkommene Beobachtung aller Gebote, auch des Gebotes der Gottesliebe, sofort als praktische Forderung entgegen, und endlich fand er auch bei den aszetischen Schriftstellern, die er schon als Novize kennen lernte, jene Anschauung immer wieder bestätigt. Denn so viel diese Schriftsteller auch von der „Gnade" redeten, keiner von ihnen bezweifelte doch, daß der Mensch durch Askese, Gebet und Meditation seine Seele selber zu dem Einswerden mit Gott zubereiten könne, und keiner unterließ es demgemäß auch, aufs ernstlichste die Leser zu solcher höchsten Anspannung des Willens zu ermuntern. Ja, der größte von ihnen, Bernhard von Clairvaux, behauptete sogar, daß es möglich sei, den niederen Trieb der natürlichen Selbstliebe durch eine sorgfältige Kontrolle und Regulierung des Vorstellungsablaufes allmählich zu dem hohen Affekt der reinen Gottesliebe zu veredeln, und beschrieb in seinem Buche von der Liebe Gottes genau die Methode, die man dabei beobachten solle. Allein den tiefsten Eindruck machte

es wohl auf den jungen Mönch, daß er auch im Beichtstuhl sich immer wieder auf jene Vorstellungen hingewiesen sah. Ganz wie Meister Gabriel Biel, der, trotzdem er kein strikter Okkamist war, im Kloster, wie überall bei den „Modernen", doch als Mustertheologe galt, lehrten nämlich die Erfurter Augustiner: Erlaß der ewigen Sündenstrafen oder der ewigen Sündenschuld erlangt der Mensch nur dann, wenn er das Böse ernstlich haßt und verabscheut. Wer also meint, er brauche nur zu beichten, bei der Beicht einige Angst vor der Hölle und dem Fegefeuer zu äußern und sich von dem Beichtvater absolvieren zu lassen, der befindet sich in einem gewaltigen Irrtum. Die sog. Galgenreue oder der Schmerz über die üblen äußeren Folgen der Sünde bewirkt niemals schon eine Umstimmung Gottes, und daran wird auch durch die Beicht und die priesterliche Absolution nichts geändert. Denn obgleich die Beicht und die Absolution nützlich und nötig sind, so ist doch nicht zu vergessen, daß der Priester im Beichtstuhle lediglich die Kirchenstrafen und einen Teil der zeitlichen Sündenstrafen erläßt, niemals aber die ewigen Sündenstrafen. Aber heißt es nicht dem Menschen Unmögliches zumuten, wenn man verlangt, daß er aus eigener Kraft die vollkommene Reue leiste? Keineswegs! Er muß nur sein inneres Leben dem psychologischen Veredlungsverfahren Bernhards von Clairvaux unterwerfen und vermittelst desselben die natürliche Selbstliebe, die in der Furcht vor der Strafe und der Galgenreue sich äußert, allmählich in makellose Gottesliebe umwandeln. Mit der Gottesliebe ist ohne weiteres immer sogleich der aufrichtige Haß gegen das Böse gegeben und damit die Voraussetzung für die vollkommene Reue durch eigene Anstrengung von dem Sünder gewonnen.

So wurde der junge Mönch durch alles, was er trieb und hörte, aufs energischste ermuntert, seine Seele zu martern, zu quälen, zu trainieren, wie man sonst nur den Leib trainiert, um ihr die vollkommene Gottesliebe abzugewinnen. Wollte er erlöst sein von dem Fegefeuer und von der Hölle, wollte er frei sein von aller Gewissensangst, wollte er ein rechter Mönch sein, immer lautete die erste Bedingung: Liebe Gott über alles, und immer wurde dieser Bedingung die lockende Verheißung hinzugefügt: du kannst das, wenn du nur willst. Aber konnte er wirklich alles, was er wollte, ja, konnte er in dem Falle auch ernstlich und mit aller Kraft das auch nur wollen, was er von sich selbst wünschte und verlangte? Er wußte es von der Universität her schon nicht anders und las und hörte es jetzt bei seinen okkamistischen Lehrern immer wieder: Gott

ist seinem innersten Wesen nach genau wie der Mensch, Wille, nur absoluter, unendlicher, allmächtiger Wille, und wenn schon der menschliche Wille durch nichts bestimmt werden kann und doch das ganze Seelenleben beherrscht, so ist Gott im höchsten Sinne des Wortes alles bestimmender und durch nichts als sich selbst bestimmter und begrenzter Wille, d. i. im letzten Grunde unendliche, allmächtige Willkür. Das zeigt sich deutlich schon in seinem Handeln als Schöpfer: aus purer Willkür hat er gerade diese Welt ins Dasein gerufen, und ganz wie ein Willkürherrscher schaltet und waltet er jetzt in ihr, einzig sich bindend an die von ihm selbst auf Zeit und Wohlverhalten gegebene „Verfassung", die sog. natürlichen Ordnungen. Das zeigt sich 2. auch in seinem Handeln als Gesetzgeber: aus purer Willkür hat er die eine Handlung für gut oder für lohnwürdig, die andere für böse oder strafwürdig erklärt. Denn nichts ist an sich gut oder böse. Er könnte also jederzeit heute für gut erklären, was gestern noch für böse galt, und morgen als Laster bestrafen, was er heute als Tugend belohnt. Aber am allergrellsten offenbart er sich als die personifizierte Willkür doch 3. in seinem Handeln als Erlöser: nicht irgendeine vernünftige Erwägung, sondern pure Willkür hat ihn bestimmt, die Erlösung durch einen Gottmenschen und nicht durch einen Gottstein oder ein Gottier vollbringen zu lassen, den einen Teil der Menschheit zur Seligkeit, den anderen zur Verdammnis zu prädestinieren und dann doch das Heil wieder von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig zu machen. Ja, Willkür und nichts als Willkür ist es, daß er überhaupt eine Erlösung für nötig erachtet, vollends aber, daß er diese Erlösung an das sakramentale Handeln der Kirche gebunden hat. Wenn nämlich etwas feststeht, so ist es die Tatsache, daß der Mensch aus eigener Vernunft und Kraft alles leisten kann, was Gott von ihm fordert. Selbst das Größte und Schwerste, die reine und uninteressierte Liebe zu Gott, ist für ihn nicht zu schwer. Dennoch bedarf jeder Mensch der Erlösung, aber nicht aus inneren Gründen, sondern aus einem sehr äußerlichen Grunde. Es hat Gott in seiner Willkür beliebt, nur solche Handlungen als lohnwürdig anzusehen, die er durch Aufprägung des „geistlichen Zierats" der „Gnade" gleichsam abgestempelt und dergestalt aus bloß guten Handlungen (merita de congruo) zu Verdiensten (merita de condigno) gemacht hat, und es hat ihm weiter beliebt, diese Abstempelung an die Sakramente der Kirche zu binden. Nicht als ob die Kirche imstande wäre, durch ihre Sakramente jene Abstempelung oder Applikation der „Gnade" direkt zu bewirken. Das besorgt Gott stets selber. Aber

er hat es so eingerichtet, daß die Abstempelung immer gleichzeitig mit dem sakramentalen Handeln der Kirche erfolgt. So braucht der Mensch, obwohl er aus eigener Kraft alles leisten kann, was Gott von ihm fordert, doch immer die Kirche und die „Gnade", nicht um innerlich ein anderer zu werden, sondern lediglich um die Anerkennung des Despoten „Gott" zu erlangen. Aber diese Anerkennung ist nicht allzuschwer zu gewinnen: wenn der Mensch tut, was an ihm ist, verleiht Gott unfehlbar seinen Werken den Charakter von Verdiensten und damit Kurswert im Himmelreiche. Nicht als ob er Gott zu etwas zwingen könne. Aber der Weltenherr hat sich selbst in diesem Punkte vertragsmäßig gebunden und, da er unveränderlich und wahrhaftig ist, so darf man darauf rechnen, daß er jenes Paktum selber immer gewissenhaft beobachtet.

Das war der Gott, den der junge Luther vor Augen hatte, den er lieben wollte und sollte, ja wie er glaubte, lieben mußte, wollte er die Vergebung der Sünden, Heil und Seligkeit gewinnen. Erwägt man das, dann kann man fast Zug für Zug nachempfinden, was er seit 1515 von seinen Seelenkämpfen erzählt. Dann begreift man allererst ganz, daß er Gott fürchtete, ja haßte, und sich über die Frage der „Vorsehung", d. i. der Prädestination, so entsetzlich ängstigte, denn er hatte dabei immer den Gott Okkams vor Augen, den Gott der absoluten Allmacht und Willkür, der nach Gutdünken verdammt und selig macht. Man begreift weiter, daß er sich endlos quälte, „genug zu tun, um einen gnädigen Gott zu kriegen", und daß er je und dann wirklich als ein toller, hoffärtiger Heiliger getan zu haben glaubte, „was an ihm sei". Denn er wußte es nicht anders, als daß der Mensch aus eigener Kraft die „Gnade" sich verdienen könne und müsse. Man begreift weiter, daß die Gnadenverheißungen der Bibel und der Lithurgie auf ihn keinen rechten Eindruck machen konnten, so lockend und tröstlich sie ihm auch klingen mochten. Denn er dachte bei dem Worte „Gnade" notwendig in erster Linie immer an den geistlichen „Zierat", durch den Gott den guten Werken allererst den Charakter von Verdiensten verleihe, und war fest überzeugt, daß man auch diesen „geistlichen Zierat" sich erst verdienen müsse. Man begreift ferner, daß er sich über seine Sünde nie beruhigen konnte und wollte: denn er fand bei gewissenhafter Selbstprüfung in sich nie so viel Demut und so viel Liebe zu Gott, wie es sowohl Biel wie Bernhard von Clairvaux und andere Mönchsheilige forderten. Und man versteht endlich auch ganz, daß ihm die priesterliche Absolution in der Buße so gar keinen Trost gewähren konnte. Denn er hatte von Biel gelernt: nicht die Absolution bewirkt die Ver-

gebung der Sünden, sondern allein die wahre Reue, die aus der vollkommenen Liebe zu Gott entspringt. Man sagt also nicht zuviel, wenn man behauptet: Durch die „moderne" Theologie, die Bußlehre Biels und die mönchische Lehre von dem königlichen Wege der Demut und Liebe ist er allererst in die furchtbaren Gewissensnöte und Zweifel gestürzt worden, von denen er später so oft und immer so anschaulich und ergreifend redet.

Allein, wenn dem so ist, wie kam es dann, daß gerade auf ihn die moderne Theologie so stark und eigentümlich wirkte, daß gerade ihn die Bußlehre Biels und die alte Mönchslehre von der Demut so gewaltig erschütterte, daß gerade ihm die Sündenangst so sehr zu schaffen machte? Bei anderen Mönchen, die ganz dieselben Studien betrieben und genau denselben Exerzitien sich unterzogen, war das doch nicht der Fall. Liegt da nicht die Annahme sehr nahe, daß seine Nerven nicht ganz in Ordnung waren, zumal selbst ein so erfahrener Seelenführer wie Johann von Staupitz seine „Anfechtungen" nicht recht verstand und seine Sündenangst offenbar für abnorm hielt? In der Tat, „normal" war sein Zustand nicht, und daß seine Nerven durch das scharfe Studieren, Fasten, Wachen und den Aufenthalt in der ungeheizten Zelle hart mitgenommen waren, ist sehr wohl möglich. Aber darf man aus dieser Annahme sofort schließen, seine Seelenangst sei weiter nichts als das Symptom einer durch die ungewohnten körperlichen und seelischen Anstrengungen des Klosterlebens verursachten Gemütskrankheit? Das hieße doch weit über das Ziel hinausschießen. Die „seelische Abnormität", welche die Quelle all jener Beängstigungen war, ist nachweislich von ihm nicht erst im Kloster erworben worden. Er hat nachweislich schon als junger Magister daran gelitten, ja er ist sie nicht wieder losgeworden, solange er lebte, obwohl er sonst ein Mensch von sehr robuster Konstitution des Leibes und der Seele war. Denn worin bestand diese Abnormität? In nichts anderem als einem besonders zarten und empfindlichen Gewissen und einem ungewöhnlich scharfen und lebendigen Wahrheitssinn. In diesem zarten Gewissen und in dieser unerbittlich strengen Wahrhaftigkeit bei der Beurteilung des eigenen Selbsts haben wir die eigentliche Ursache jener inneren Nöte zu erblicken. Die alte Mönchslehre von der Demut, die Bußlehre Biels, das harte, grausame Gottesbild und das phantastische Menschenbild der „modernen Theologie" sind dagegen nur als der Anlaß und der äußere Antrieb zu betrachten, der diesen stärksten und empfindlichsten Nerv seines inneren Selbsts in Schwingungen versetzte und so lange in einem Zustande zitternder Erregung und Reizbarkeit

hielt. Denn wäre er nicht so ungemein feinfühlig gewesen, dann hätten ihm Biel, Okkam und die alten Mönchspädagogen sicherlich ebensowenig etwas anhaben können, wie seinen derber organisierten Klostergenossen. Dann wäre er freilich sicher auch nur ein guter Dutzendmensch geworden wie sie, und jede Spur von seinen Erdentagen schon längst verweht. Denn eben jenes empfindliche Gewissen, welches ihm jetzt soviel Unruhe schuf, war doch zugleich, wie die Unruhe eines Uhrwerks, die lebendige Kraft, die ihn vorwärts trieb, ihn je länger je mehr aus den Geleisen des alten Glaubens herausdrängte und immer energischer ihn nötigte, dem religiösen Problem jene ganz persönliche Wendung zu geben, durch die er unbewußt schon aus dem Bannkreis des katholischen Systems heraustrat: Wie werde ich, der einzelne, der Vergebung der Sünden und damit der Barmherzigkeit Gottes ganz gewiß?

Was Luther von seinen Seelenkämpfen erzählt, wird sonach mittelbar durch die Bücher, die er im Kloster studiert hat, bestätigt. Man muß nur einmal wirklich mit der Forderung ernst machen, die Denifle und Grisar erheben, und diese Bücher mit den Augen des Psychologen lesen, d. i. bei ihrer Lektüre immer nachzuempfinden versuchen, welchen Eindruck sie auf einen nachdenklichen, ernsten, zu „Skrupeln" geneigten jungen Mönch, der in seiner Herzensangst dreimal eine Generalbeicht ablegte und zeitweilig zweimal täglich beichtete, machen mußten. Aber damit ist selbstverständlich noch nicht bewiesen, daß in den Angaben des Reformators über den Zeit- und Wendepunkt dieser schweren inneren Krisis, das Erlebnis im Turme des Schwarzen Klosters, alles in Ordnung ist. Jedenfalls tun wir gut, auch hier das urkundliche Ermittlungsverfahren einzuschlagen, d. i. einmal genauer die Manuskripte aus der Zeit zu studieren, in die er selber die Krisis verlegt: Spätherbst 1512 (WA. 45,86) bis März 1515 (Bekanntschaft mit Augustins Schrift über den Geist und Buchstaben). Es sind das vor allem die Präparationen und Hefte zu seiner ersten Vorlesung über die Psalmen vom Juli/August 1513 bis März 1515. Was lehren uns diese Urkunden? Erstlich, daß er den Römerbrief schon im Sommer 1513 recht genau gekannt haben muß; denn er zitiert ihn bei jeder Gelegenheit, selbst in den Randbemerkungen zu dem Kommentar Fabers, den er zu den Psalmen benutzt; zweitens, daß er den Römerbrief damals schon verstand, und drittens, daß die entscheidende Wendung in seiner inneren Entwicklung damals schon einige Zeit hinter ihm lag. Denn was ihn vornehmlich zum Ketzer gemacht hat, das findet sich hier alles schon, freilich oft noch in unklarer und

widerspruchsvoller Fassung, die Überzeugung: der Adel größtes ist die Schuld, der Güter höchstes die Aufhebung der Schuld, weiter die Erkenntnis: die Ruhe des Gewissens kann sich der Mensch nicht selber abzwingen oder verdienen, sie wird ihm nur dadurch zuteil, daß Gott ihm das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit in die Seele gibt; und endlich die Gewißheit: mit diesem Vertrauen oder dem Glauben reicht Gott dem Menschen zugleich die Kraft zum Guten dar. Weiter aber ergibt sich zur Evidenz aus jenen alten Heften, daß der Spruch Römer 1, 17 für den jungen Professor eine ganz besondere Bedeutung gehabt haben muß. So oft beschäftigt er sich mit dem Begriffe Gerechtigkeit Gottes, so nachdrücklich entwickelt er wieder und wieder die religiösen Gedanken, die sich ihm aus dem richtigen Verständnisse dieses Begriffes schon ergeben haben. Mit anderen Worten: Wir haben in jenen Heften den urkundlichen Beweis dafür, daß Römer 1, 17 für Luther wirklich zur Pforte des Paradieses geworden ist, und daß die Erleuchtung, von der er später redet, wirklich in die Zeit fällt, die er selber angibt, in das Ende des Jahres 1512 oder in den Anfang des Jahres 1513, also in die ersten Monate nach seiner Beförderung zum Professor in der theologischen Fakultät zu Wittenberg.

Allein hüten wir uns, dies Ergebnis falsch zu deuten! Der junge Professor, der sich im Turm des Schwarzen Klosters den Kopf zermartert über den Begriff Gerechtigkeit Gottes, und der Reformator Luther, der im selben Turme wider das Papsttum stürmt, sind zwei ganz verschiedene Menschen. Der junge Professor bleibt noch jahrelang ein rechter Mönch und Scholastiker. Ganz allmählich nur wächst er in seine neue religiöse Anschauung hinein, und ganz allmählich nur verlieren die alten Ideale und Autoritäten ihre Macht über sein Gemüt. Erst im Laufe des Jahres 1515 gelingt es ihm, das längst zerrissene Gespinst der okkamistischen Erlösungslehre bis auf das letzte Fäserchen von sich abzuschütteln, und erst im Laufe der nächsten beiden Jahre überwindet er ganz die mönchische Anschauung von der Demut und lernt immer besser begreifen, daß die Seligkeit nicht schon in der unbedingten Ergebung in den Willen Gottes bestehe, sondern allererst in dem unerschütterlichen Zutrauen zu der Huld und Liebe Gottes. Denn wie eine wirkliche Gemeinschaft unter Menschen nur dann zustande kommen kann, wenn der eine dem anderen rückhaltlos traut, so kann auch eine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nur dann entstehen, wenn der Mensch zu der frohen Gewißheit gelangt, daß er auf die Güte und Treue Gottes mit unbedingter Zuversicht trauen darf. Eben aber weil

dieser Fortschritt sich so langsam und allmählich vollzog, kam es ihm selber nie recht zum Bewußtsein, in welch schroffen Gegensatz er bereits seit 1513 zu den Grundanschauungen der katholischen Frömmigkeit geraten war und mehr und mehr geriet. „In Irrsal und Unwissenheit", „wie einen Gaul, dem die Augen geblendet sind, führte Gott ihn hinan", bis er endlich innerlich so weit gereift und gefestigt war, daß er freilich wieder nicht aus „Weisheit und Fürsichtigkeit", sondern ohne jede Ahnung, wohin seine Bahn gehe, die „verführten Volksverführer", die er schon in seiner Römervorlesung so scharf bekämpft, öffentlich zur Fehde herausfordern konnte.

Hat sich nun diese Entwicklung ganz ohne äußere Einflüsse vollzogen oder fand der junge Mönch auf dem einsamen Wege, den er fast wie ein Nachtwandler sicher, aber ohne klare Erkenntnis seines Geschickes dahinschritt, Helfer und Führer, die ihn zurechtwiesen, geleiteten, ja ihm vorangingen? Auch diese Frage ist in jüngster Zeit viel erörtert, aber sehr verschieden beantwortet worden. Nach Denifle hätten wir Wilhelm von Okkam als seinen vornehmsten Lehrer und Meister zu betrachten, nach Albert Maria Weiß O. P. John Wiklif, nach Braun und Johannes Ficker die mittelalterlichen Mystiker und Johann von Staupitz, nach Loofs Augustin und Bernhard von Clairvaux, nach Büttner, Stange und Mandel Johann Tauler und den ungenannten Verfasser der Deutschen Theologie. Nach H. Barge wäre ihm Andreas Karlstadt zwar nicht eigentlich als Vorläufer, aber doch als Vorstreiter vorangegangen, und nach Kampschulte, Janssen, Pastor und anderen katholischen Forschern hätten noch nach Beginn des offenen Streites die Humanisten Crotus Rubeanus und Ulrich von Hutten entscheidend auf sein Verhalten und seine Überzeugungen eingewirkt, ja ihn erst eigentlich zum Reformator erzogen und veranlaßt, sich zum Führer der Nation im Kampfe gegen Rom aufzuwerfen. An Versuchen, dies interessante Erziehungsproblem zu lösen, fehlt es also gerade nicht. Aber selbstverständlich sind nicht alle Lösungen wirkliche Lösungen. Was Barge z. B. über Karlstadts Einfluß auf den Reformator sagt, wird schon durch einen Blick in die Römervorlesung von 1515/16 widerlegt, denn hier findet sich schon die neue „Gesamtanschauung", die Karlstadt am 26. April 1517 in seinen 152 Thesen vorträgt. Aber nicht immer läßt sich so rasch Wahrheit und Irrtum feststellen, daher müssen wir bei einigen dieser Versuche einen Augenblick verweilen.

Bereits im Sommer 1515 bezeichnet der Reformator die Okkamisten kurz und bündig als „Sautheologen". Man könnte daraus wohl schließen, daß er damals bereits mit Okkam und Genossen für

immer gebrochen habe. Aber dieser Schluß wäre sehr übereilt. Er ist mit den Sautheologen niemals ganz fertig geworden, er ist bis zu einem gewissen Grade zeit seines Lebens ein Okkamist geblieben, ja in einigen seiner Lehren wirklich, wie Denifle behauptet, als ein Epigone, ein Fortsetzer, ein Weiterbilder Okkams zu betrachten. Was er über das Abendmahl und über die Allgegenwart des Leibes Christi lehrt und in dem Streite um diese Lehren an Begriffen, Beweisen, Analogien vorbringt, das geht alles direkt zurück auf Okkam, Ailli und Biel, ja es scheint fast, als hätte er das Gefühl gehabt, daß er diesen Streit nur durchführen könne, wenn er ihn als Okkamist führe: so schroff und vorbehaltlos macht er in seiner Polemik damals auch die okkamistische Auffassung der Offenbarung als einer Summe von widervernünftigen Lehren wieder geltend, so unbedingt fordert er wie Okkam unter dem Namen Glaube wieder das Opfer des Intellekts, die Gefangennahme der Vernunft, die blinde Unterwerfung unter alle widervernünftigen „Stücke" der christlichen Lehre. Aber nicht nur in diesem Punkt und nicht nur in jenen später so oft als erzlutherisch betrachteten Dogmen zeigt er sich als ein treuer Schüler Okkams. Auch sonst ist er dem unüberwindlichen Doktor in seinen Gedanken wie in seiner Denkweise häufiger gefolgt, als man vielfach vermutet. Klassischer Beweis seine vielerörterte Lehre von der Unverbrüchlichkeit des Beichtsiegels und von der Erlaubtheit der Nutzlüge, ferner seine Lehre vom Naturgesetz und vom Naturrecht, von der Stellung der weltlichen Obrigkeit zum Naturrechte und zum geschriebenen Rechte und von dem Reformationsrechte der weltlichen Obrigkeit, sein abschätziges Urteil über die Jurisprudenz und die Juristen, sein schroffes Verdikt über den „blinden, tollen Heiden Aristoteles" und alle Philosophen, die gleich ihm der Metaphysik sich ergeben, seine Anschauung über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und seine höchst charakteristischen Aussagen über die völlige Unfähigkeit der Vernunft zur Erforschung der jenseits aller Erfahrung liegenden letzten Ursachen alles Seins. Man kann sonach in der Tat seine ganze Theologie, ja seine ganze Weltanschauung nicht verstehen, wenn man nicht ständig im Auge behält, daß er durch die Schule der „Modernen", der damaligen „Modernisten" gegangen ist. Aber dürfen wir ihn deshalb mit Denifle kurzerhand als „verknöcherten Okkamisten" abtun? Das hieße doch die Wahrheit geradezu vergewaltigen. Denn blicken wir auf die religiösen Grundgedanken seiner Verkündigung, seine Anschauung vom Bösen und von der Sünde, von der Sündenvergebung und von der Gnade, vom Gesetz und vom Evangelium, von der Fröm-

migkeit als religiösem und von der Frömmigkeit als sittlichem Verhalten, so erkennen wir unschwer, daß diese Grundgedanken im Kampfe gegen die Okkamsche Theologie gewonnen worden sind. Sein Christentum ist somit alles andere eher als verknöcherter oder erweichter Okkamismus, es ist in all seinen wesentlichen Zügen vielmehr der denkbar vollkommenste Gegensatz zum Okkamismus. Aber das schließt nicht aus, daß Okkam ihm wenn nicht geradezu geholfen, so doch es wesentlich erleichtert hat, die mittelalterliche Religion zu überwinden. Das klassische Mittelalter war noch außerstande, das Geistige rein als ein Geistiges zu erfassen. Wie es Gott immer irgendwie als eine Substanz dachte, so betrachtete es auch die Sünde zwar nicht geradezu als eine Substanz, aber als einen Mangel an Substanz, die Gnade als eine himmlische Materie, welche diesen Mangel an Substanz ausgleicht, und die Rechtfertigung als den Vorgang, durch welchen dieser Mangel ausgeglichen und der Mensch im Nu aus einem Sünder zu einem Gerechten gemacht wird. Erst Duns Skotus begann gegen diese massiven Anschauungen Front zu machen, und ihm folgte alsbald mit noch größerer Wucht Okkam. Wie er Gott streng als Wille faßte, so sah er auch in der Sünde nur eine Betätigung des Willens und in der Gnade faktisch nur einen „geistlichen Zierat" oder eine Art Stempel, durch welchen Gott die Leistungen des Menschen als akzeptabel anerkennt. Demgemäß verstand er auch unter Sündenvergebung nicht mehr die Eingießung der Substanz der Gerechtigkeit, sondern einfach die Nichtanrechnung der Sünde. Die „Gerechtmachung" im Sinne Augustins läßt er als einen selbständigen, der Nichtanrechnung der Sünde folgenden Vorgang zwar bestehen, aber faktisch wußte er mit diesem Dogma nichts Rechtes mehr anzufangen. Luther brauchte daher nur die gänzlich taub und leer gewordenen Begriffe von der Gnade und Gerechtmachung, die der „Unüberwindliche" noch beibehalten hatte, ganz über Bord zu werfen und den sehr hohlen Begriff der „Nichtanrechnung der Sünde" im Sinne seiner religiösen Anschauung mit neuem Inhalte zu erfüllen, und er war in diesem Stücke mit dem katholischen System fertig. Das war selbstverständlich nicht so leicht und rasch getan, wie es sich heute anhört. Das kostete ihn vielmehr schwere Kämpfe und heiße Arbeit. Aber daß Okkam ihm diese Arbeit erleichtert und in dem Begriff der „Nichtanrechnung der Sünde" eine Formel dargeboten hat, die sich bequem zur Darstellung seiner eigenen Anschauungen verwenden ließ, erleidet trotzdem keinen Zweifel. — Ebenso bedeutsam ward für ihn aber die Kritik Okkams und der Okkamisten

noch in einem anderen Punkte. Wie in der Lehre von der Erlösung, so suchten diese klugen „Anwälte der Sache des Menschen gegen Augustin“ auch in der Lehre von der Buße und dem Bußsakrament nachzuweisen, daß der Mensch aus eigener Kraft alles könne, was Gott von ihm verlange, und daher aus *inneren* Gründen bei der Buße der „Gnade“ eigentlich ebensowenig bedürfe wie der Kirche. Viel wichtiger als das Bußsakrament ist daher z. B. für Biel die nicht sakramentale Buße. Und worin besteht nach ihm die nicht sakramentale Buße? In einer „Umsinnung“ des Menschen, die dann mit Notwendigkeit eine Umsinnung Gottes nach sich zieht, d. i. Gott veranlaßt, das angedrohte Strafurteil aufzuheben und den Sünder wieder als tauglich für die Seligkeit anzusehen. Das erinnert auf den ersten Blick so auffällig an Luthers spätere Anschauung, daß man meinen könne: Luther habe in diesem Punkte direkt von Biel gelernt. Aber sieht man näher zu, so schwindet der Eindruck. Bei Luther steht die „Umsinnung“ Gottes voran, bei Biel ist sie immer gedacht als eine Folge der „Umsinnung“ des Menschen. Nach Luther kann nur Gott die „Umsinnung“ des Menschen bewirken, nach Biel kann und soll sie der Mensch stets selber zustande bringen. Bei Luther liegt also aller Nachdruck auf dem Tun Gottes, bei Biel auf dem Tun des Menschen. Schon daraus ergibt sich, daß Biels Bußlehre Luther zunächst immer nur in neue Zweifel und Ängste stürzen mußte. Erst als er des für sein Empfinden tödlichen Grundgedankens Biels Herr geworden war, konnte er auch aus dieser Giftblume Honig saugen. Erst dann ward die Kritik Biels an der kirchlichen Bußlehre für ihn wichtig und wertvoll als ein Mittel, die dabei noch übriggebliebenen hohlen Hülsen des alten Dogmas vollends zu zerbrechen und beiseite zu tun.

Allein Okkam war nicht nur der scharfsinnigste Kritiker der katholischen Erlösungslehre, welchen das Mittelalter gesehen hat, sondern auch einer der schärfsten Kritiker und Gegner des hierarchischen Systems. Er behauptete schon rund und nett: Päpste und Konzilien können irren. Er erklärte es schon für eine offene Frage, ob die Regierungsform der Monarchie für die Kirche dienlich sei, sprach dem Papst und dem Klerus alles Recht ab, sich in weltliche Angelegenheiten zu mischen, und wollte den ersteren höchstens nur als einen Kultusbeamten gelten lassen, der in weltlichen Dingen genau so wie alle anderen Menschen dem Kaiser untertan sei. Wir wissen nicht, ob und inwieweit der Reformator vor 1517 diese radikalen Ansichten kennen gelernt hat. Jedenfalls aber war es für seine Entwicklung nicht ganz gleichgültig, daß er in den Anschauungen einer theologi-

schen Schule aufwuchs, deren Begründer und einflußreichste Wortführer ausgesprochene Gegner des Papalsystems waren. Er ist sicher nie, auch als er noch sehr hohe Vorstellungen von der Heiligkeit der römischen Kirche hegte, ein „Papist" im allerstrengsten Sinne des Wortes gewesen und daher auch, als Prierias und Eck ihn nötigten, sich mit den kurialistischen Anschauungen auseinanderzusetzen, verhältnismäßig so rasch und ohne schwere innere Kämpfe mit denselben fertig geworden. Allein, haben die Okkamisten ihm nur negativ, durch ihre Kritik Beistand geleistet, haben sie ihm nicht auch durch positive Anregungen und Fingerzeige ganz unmittelbar geholfen, aus dem Labyrinth des Zweifels und der Gewissensschrecken, in das sie ihn selbst erst mit hineingestoßen hatten, sich wieder herauszuarbeiten? Liest man, was der „Unüberwindliche" selber in seinem berühmten Dialog, aber auch sonst über die Heilige Schrift sagt, so scheint es in der Tat, als habe er dem jungen Mönch zwar nicht direkt den Weg aus seiner inneren Wirrnis gezeigt, aber doch mit allem Nachdruck auf die Stelle hingewiesen, wo er allein den rechten Rat finden konnte. Da heißt es schon: Die Heilige Schrift ist allein unfehlbar. Daher ist der Christ nur das zu glauben verpflichtet, was in der Bibel steht oder mit logischer Konsequenz aus den Worten der Schrift sich ergibt. Allein konnte dieser Hinweis Luther viel nützen? Doch nur, wenn Okkam ihm zugleich das Verständnis der Bibel erschloß, denn das Studium der Bibel betrieb er schon nach Vorschrift des Ordens und aus eigenem Antriebe fleißig genug. Aber war Okkam dazu geeignet? Es genügt zur Antwort schon die Tatsache, daß die Bibel für Okkam nur ein zufällig zusammengekommenes Sammelsurium widervernünftiger göttlicher Orakel war, daß er in der Lehre der Kirche stets die richtige Interpretation dieser Orakel und in seiner eigenen Erlösungslehre wieder die richtige Interpretation der Kirchenlehre erblickte. Er war also faktisch kein Biblizist und hätte daher auch Luther nie zum Biblizisten machen können. Im Gegenteil! Wäre Luther ihm gefolgt, dann wäre ihm die Bibel stets ein Buch mit sieben Siegeln geblieben und nie auch nur der Gedanke gekommen, ernstlich und unbefangen festzustellen, was das heilige Buch wirklich sagt. Erst als der Reformator die Bibel schon verstand und seiner neuen Überzeugung ganz sicher war, gewann auch die Lehre der Modernen von der Bibel für ihn eine gewisse Bedeutung, aber wiederum nicht wegen ihres positiven Inhalts, sondern lediglich wegen ihrer negativen Konsequenzen, d. i. wegen ihrer Polemik gegen die Infallibilität des Papstes und der Konzilien. Man kann sonach den Wert der okkamistischen *Kritik* für

die Entwicklung Luthers kaum hoch genug veranschlagen. Sie bot ihm ein ganzes Arsenal von Waffen zum Kampfe gegen das katholische Dogma, wie zum Kampfe gegen das katholische Verfassungs- und Rechtssystem dar, sie erleichterte ihm auch innerlich die Auseinandersetzung mit dem alten Glauben auf Schritt und Tritt, sie lieferte ihm sogar in der schon säuberlich herausgearbeiteten Formel „von der Nichtanrechnung der Schuld durch die Barmherzigkeit Gottes" ein Gefüge von Begriffen, das sich gut zur Darstellung seiner neuen Überzeugungen eignete. Aber für diese Überzeugungen selbst sind die Okkamisten in keiner Weise verantwortlich zu machen, die hat er nicht von ihnen empfangen, die hat er im Gegenteil in stetem Kampfe mit ihnen errungen und erringen müssen. Höchstens insofern haben die Erfurter okkamistischen Professoren dem jungen Mönch in seiner Not etwas geholfen, als sie ihn mit Nachdruck immer wieder auf Augustin als den größten aller Theologen hinwiesen und dadurch ermunterten, spätestens seit 1509 Augustin aufs fleißigste zu studieren, bis er schließlich „fast alle Werke des großen Kirchenvaters gelesen und sich eingeprägt hatte".

Wir besitzen noch die beiden Foliobände, mit denen er, wie es scheint, seine Augustinstudien begonnen hat, und können aus den Randbemerkungen, die er mit spitzer Feder bei der Lektüre machte, noch einigermaßen feststellen, was ihn in diesen Bänden besonders lebhaft interessiert hat. Es waren allem Anschein nach nicht die Gedanken des älteren Augustin über Sünde und Gnade, die ihm später so wertvoll wurden, sondern die von der neuplatonischen Mystik beeinflußten Betrachtungen des jüngeren Augustin über Gott und die Seligkeit und die Spekulationen des älteren Augustin über das Mysterium der Dreieinigkeit. Vielleicht trug dazu der Umstand bei, daß er in eben jenen Jahren auch eine ganze Reihe älterer und neuerer Mystiker mit Eifer studierte, Dionysius Areopagita und Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und Bonaventura, Gerhard von Zütphen, Jean Momboir und wohl noch andere mehr. Jedenfalls ward er auch durch Augustin zunächst dazu ermuntert, es einmal mit dem Heilsweg der Mystik zu versuchen und nach den Anweisungen des Dionysius und Bonaventuras sich zu bemühen, „in die Majestät hinaufzuklettern", „in die bloße Majestät Gottes zu gaffen", in Erleuchtungen und Ekstasen das Einswerden mit der Gottheit zu erleben. Und wirklich gab es Stunden, wo er glaubte, „unter den Chören der Engel zu sein". Aber die Ernüchterung blieb nie aus. Die Schrecken des Gewissens kehrten doch immer wieder, und wenn er dafür auch noch nicht die

religiöse Methode der Mystik verantwortlich machte, sondern die mangelhafte Reinheit seines Wollens, so konnte er sich auf die Dauer doch nicht verhehlen, daß er außerstande sei, die mystische Grundlehre vom Einswerden der Seele mit der Gottheit vollständig zu begreifen. In der Tat! wie hätte er jene Lehre auch nur begreifen können? Für die Mystik ist Gott Substanz und die Seele des Menschen in ihrem innersten Wesen ein Teil der ewigen Gottsubstanz; was die Seele hindert, in der „wüsten, stillen Gottheit" auf- und unterzugehen, wie der Tropfen im Meere, das ist einzig und allein der Leib und die aus der Gebundenheit des Geistes an den Leib sich notwendig ergebenden Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen. Soll der in der Seele steckende Gottesteil zum Einswerden mit der ungeteilten Gottheit gebracht werden, so muß der Mensch somit seinen Leib durch strenge Askese gewissermaßen transparent machen, daß er die Seele hinaus- oder auch umgekehrt die Gottheit in sie hineinläßt, und zugleich durch eine andere Art Askese, nämlich durch allerlei kontemplative Exerzitien, seinen Geist so lange trainieren, bis er nur noch Raum hat für den einen Gedanken: Gott. Für Luther war Gott, wie für Okkam, immer eine Person, der allmächtige und allwirksame Weltherr, der als geheimnisvoller Untergrund hinter allem Geschehen in Natur und Geschichte steht, und zugleich der absolut heilige Wille, der nichts als das Gute will und fordert. Von diesem heiligen Gott aber fühlte er sich nicht durch seinen Leib getrennt, sondern durch die Macht in seiner Seele, die er als stärkste und lebendigste Kraft seines Selbsts empfand, durch seinen niemals konstant nur auf das Gute gerichteten Willen. Wenn er überhaupt bei dem Begriff Einswerden sich etwas vorstellen konnte, so konnte er sonach dabei nur an ein Einswerden des Willens oder an eine Gemeinschaft von Person zu Person denken. Eine solche Gemeinschaft aber mußte er für ausgeschlossen halten, solange der von ihm so scharf empfundene Abstand zwischen Gott und Mensch, der in Wahrheit ja für ihn ein Gegensatz war, der absolute Gegensatz von Gut und Böse, nicht beseitigt, d. i. solange er selber noch nicht zu absoluter Reinheit des Wollens gelangt war. Man darf also wohl sagen: er war schon von vornherein durch Okkam und durch sein ausgeprägtes Sündengefühl gegen den Einfluß der eigentümlichen Weltanschauung der Mystik immunisiert. Trotzdem gab er sich die größte Mühe, sich in diese ihm von Haus aus völlig fernliegende Gedankenwelt einzuleben. Das sieht man noch deutlich in den Heften zu seinen ältesten Vorlesungen aus den Jahren 1513 bis 1515. Da redet er wirklich

manchmal beinahe ganz wie ein Mystiker. Aber hört man schärfer hin, so erkennt man alsbald, daß er das wichtigste Dogma der Neuplatoniker, die Lehre von den Ideen, sich nicht angeeignet hat. Weder glaubt er, daß die Allgemeinbegriffe des menschlichen Verstandes genau den „Ideen" oder den unsichtbaren, ewigen Urkräften entsprechen, die Art und Wesen der Einzeldinge bedingen und bestimmen sollen, noch sieht er in der Welt des Seins ein System abgestufter Kräfte und Existenzen, die alle aus dem Urwesen Gott stammen und mit ihm als ihrem lebendigen Fokus ständig im Zusammenhang stehen, desgleichen weiß er nichts von einem methodischen und allmählichen Aufstieg des Denkens von den niederen zu den höchsten Formen des Seins und hält auch nicht das Fleischliche, Sinnliche, Sichtbare, so sehr er gelegentlich den absoluten Wert des Übersinnlichen, Geistigen, Unsichtbaren und die Wertlosigkeit des Sichtbaren betont, mit den Neuplatonikern bloß für Schein oder für ein Nichtseiendes. Er denkt vielmehr in dieser Frage noch genau wie Okkam, d. i. er erblickt in den Begriffen nach wie vor von dem menschlichen Verstande mit innerer Notwendigkeit erzeugte Symbole oder Zeichen zur Vertretung der Einzeldinge und in den göttlichen Ideen nichts weiter als die Vorstellungen, welche Gott von den Einzeldingen hat. Er ist also weder durch das Studium Augustins noch jener anderen Mystiker damals zum Mystiker geworden. Gleichwohl waren diese Studien für seine Entwicklung nicht bedeutungslos. Schon das war ein nicht zu unterschätzender Gewinn, daß er nach jahrelangem Hin- und Herirren in dem Labyrinthe der modernen Theologie endlich einmal eine ganz anders geartete Weltanschauung und ganz andere Antworten auf die Rätsel, die ihn quälten, kennen lernte. Er konnte zwar mit diesen Antworten nichts Rechtes anfangen. Aber sie wirkten doch höchst anregend und belebend auf sein Denken und ermutigten ihn, sich mehr und mehr dem hypnotisierenden Einflusse, den der unüberwindliche Doktor bisher auf ihn ausgeübt hatte, zu entziehen. Aber ganz zu überwinden vermochte er den Unüberwindlichen doch erst, als ihm Ende 1512 oder Anfang 1513 an Römer 1, 16—17 die Erkenntnis aufgegangen war, was Gott in Wahrheit sei und mit den Menschen vorhabe. Erst durch dies Erlebnis ward ihm auch das Verständnis für Augustins Anschauung von der Erlösung ganz erschlossen, erst seitdem daher auch der große Lehrer ein wirklich brauchbarer Bundesgenosse und Nothelfer in dem noch jahrelang fortwährenden Kampfe gegen die „gottlose" Theologie, in deren babylonischer Gefangenschaft er so lange geschmachtet hatte.

Mehr noch beinahe als Auguſtin fühlte ſich der Reformator ſpäter Bernhard von Clairvaux und Johann von Staupitz zu Danke verpflichtet. Bernhard († 1153) war zwar ein überzeugter Anhänger der myſtiſchen Spekulation und namentlich in ſeinen theologiſchen Schriften ein eifriger Anwalt der gemeinkatholiſchen Vorſtellungen von den guten Werken, vom Geſetz, von dem verdienſtlichen Wert der mönchiſchen Kaſteiungen, aber es war in ſeiner religiöſen Anſchauung doch ſchon ein evangeliſches Element. Er ſah gelegentlich ſchon in der Sündenvergebung das Gut aller Güter, redete gelegentlich von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und faßte „Rechtfertigung“ dabei ſchon ganz klar als die Begründung eines neuen Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch, kraft deſſen Gott die Sünde nicht anrechne, obgleich der Sünder die Sünde noch nicht überwunden habe. Er bezeichnete daher auch die Buße an einer berühmten Stelle genau wie Luther in der erſten ſeiner 95 Theſen, bereits als einen durch das ganze Leben des Bekehrten ſich fortſetzenden ſittlichen Reinigungsprozeß und hob ſogar einmal ſchon ganz, wie ſpäter Luther, hervor: Es genügt nicht, im allgemeinen zu glauben, daß Gott die Sünde vergibt, du mußt auch glauben, daß er dir vergibt. Vor allem aber wies er fort und fort hin auf das Kreuz von Golgatha als den unumſtößlichen Beweis für die erbarmende Liebe Gottes zu der ſündigen Menſchheit und bezeichnete mit Nachdruck wieder und wieder die Demut, die keines Verdienſtes ſich bewußt iſt, und die ſtändige Reue über die Sünde als die rechte Geſinnung und Stimmung des Menſchen gegenüber Gott. Nach alledem begreift man, daß er ſchon frühe auf Luther Eindruck machte. Das Wort: Du mußt auch glauben, daß Gott dir vergeben hat, hielt dem verängſteten jungen Mönche ſchon der Novizenmeiſter der Erfurter Auguſtiner 1505/6 vor, und es haftete ſogleich in ſeiner Seele, es blieb ihm zeit ſeines Lebens unvergeßlich als das erſte Troſtwort, das ihn in ſeiner Not aufgerichtet hatte. Aber ebenſo nachhaltig wirkte auf ihn Bernhards ſtändiger Hinweis auf das Kreuz von Golgatha. War ihm bisher, wenn er von Chriſtus las und hörte, ſofort das dräuende Bild des Weltrichters auf dem Regenbogen erſchienen, der von dem Sünder unerbittlich Rechenſchaft fordert, und der Gedanke an dieſen Sündenrichter nur darum erträglich geweſen, weil er wußte, was die Fürbitte Marias und der lieben Heiligen bei ihm vermöge, ſo ward er jetzt auch den milden Tröſter und Heiland der Sünder deutlich gewahr, den er bisher noch nie recht kennen gelernt hatte, ſo oft er auch ſchon mit andächtigem Herzen die Paſſionsgeſchichte geleſen und an Sterbebetten

die Mahnung vernommen hatte: Auf ihn setze deine Hoffnung, der sein Blut für dich vergossen hat. Und wenn er auch die alten düsteren Bilder vom Jüngsten Gerichte nicht sogleich los werden konnte, ein Anfang dazu war damit doch geschehen, eine neue religiöse Anschauung gewonnen, die ihn jetzt schon immer wieder aus dem engen Kreise der gewohnten Gedanken und Vorstellungen herausriß, in denen er sich müde und wund gelaufen hatte.

Aber Bernhard hätte schwerlich so starken Eindruck auf ihn gemacht, wenn er nicht zur selben Zeit einen Seelsorger gefunden hätte, der als ein echter Schüler des großen Heiligen seine Aufmerksamkeit immer wieder auf die gleichen Tatsachen richtete: den Ordensvikar Johann von Staupitz. Wir wissen nicht, wann Staupitz zuerst den Bruder Martinus kennen gelernt hat. Längere Zeit ist Luther jedenfalls erst vom Oktober 1508 bis Frühling 1509 in Wittenberg mit ihm zusammen gewesen. Auch später haben die beiden Männer sich nicht sehr oft und nur selten auf längere Zeit gesehen. Wodurch ist nun dieser verhältnismäßig spärliche Verkehr für Luther, vornehmlich in dem für ihn so schweren Winter 1508/9, als er als Ersatzmann für den Bruder Wolfgang Ostermayr in Wittenberg die Vorlesung über die Nikomachische Ethik des Aristoteles hielt, so bedeutungsvoll geworden? Erstlich, wie Bernhard, so wies ihn auch Staupitz wieder und wieder hin auf das Kreuz von Golgatha als den unumstößlichen Beweis der Liebe Gottes zu der verlorenen Menschheit. Aus dieser überwältigenden Offenbarung der wahren Gesinnung Gottes könne er am besten erkennen, wozu der Ewige vor aller Zeit schon die Menschen bestimmt (prädestiniert) habe. Ferner ermahnte er ihn sich mit der gleich unumstößlichen Tatsache endlich abzufinden, daß er wirklich und wahrhaftig ein Sünder sei. Vor allem aber suchte er ihn drittens von dem Wahn abzubringen, daß er die rechte Bußstimmung in sich erzeugen könne, wenn er nach dem Rezepte Biels durch eine bestimmte Dressur seiner Vorstellungen und Gefühle die angeborene natürliche Selbstliebe allmählich in lautere Gottesliebe umwandele, indem er ihm das Wort zurief, das in seiner Seele haften blieb wie der Pfeil eines Starken: Die Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit ist nicht das Ziel, sondern der Anfang der wahren Buße. Was wollte er damit sagen? „Du quälst dich unnütz. Ich tue das längst nicht mehr. Ich warte in Ruhe, bis mir Gott begegnet mit seiner Gnade.“ Aus berufenem Munde vernahm also Luther jetzt zum ersten Male: die Selbstvervollkommnungsmoral führt nicht zum Ziel. Aber war ihm damit dauernd geholfen? Nein. Denn das Erleben Gottes, auf

das ihn Staupitz warten hieß, war für ihn schlechthin unerreichbar. Staupitz war überzeugt: Gott tritt in solchen Stunden selber in die Seele ein. Luther konnte diese mystischen Gedankengänge überhaupt nicht einmal verstehen, und Staupitz hinwiederum konnte nicht verstehen, daß er in dunklem Drange nach persönlicher Gewißheit der Vergebung rang. Wenn er aber dessen inne geworden wäre, hätte er aller Wahrscheinlichkeit nach Luther deswegen ernstlich zur Rede gesetzt. Denn genau wie Bernhard hielt auch er es schon für Sünde, um eine solche ganz persönliche Vergewisserung Gott auch nur zu bitten. Aber wenn er Bruder Martin auch nicht verstand, so ließ er ihn doch stets fühlen, wie gern er ihm geholfen hätte, wie sehr ihm sein Seelenzustand zu Herzen ging. Der innerlich völlig Vereinsamte, der vom Vaterhause her mit dem Worte Vater die Vorstellung unbeugsamer Härte und Strenge verband, erfuhr im Verkehr mit ihm zum ersten Male ganz, was Vaterliebe sei, und diese Erfahrung tat ihm unendlich wohl. Ja sie tröstete und ermutigte ihn wahrscheinlich mehr als all die wohlgemeinten, aber für ihn zur Zeit nicht immer brauchbaren seelsorgerlichen Ratschläge und Ermahnungen des frommen Vikars. Weder Bernhard noch Staupitz haben ihn somit in jenen schwersten Jahren des inneren Kampfes dauernd aus seiner verzweifelten Seelenstimmung herauszureißen vermocht. Was sie ihm bieten konnten, war doch immer nur eine vorübergehende Erleichterung, die er freilich stets als eine große Wohltat empfand. Völlig verstehen konnte er ihre Ratschläge und auch ihre Hinweise auf das Kreuz doch erst, als er in jener entscheidenden Stunde seines Lebens Ende 1512 oder Anfang 1513 Gott, den wahren Gott, selber gefunden hatte. —

Staupitz und Bernhard haben dem Reformator in den schwersten Jahren des inneren Kampfes zur Seite gestanden. Erst im Laufe des Jahres 1515, als diese furchtbare Zeit schon hinter ihm lag, lernte er zwei der großen deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts kennen, die er in den nächsten Jahren immer wieder mit überströmender Begeisterung als die besten aller Theologen preist: Johann Tauler und den Frankfurter, den ungenannten Verfasser der „deutschen Theologie". Im Hinblick auf diese überschwenglichen Urteile behauptet man noch heute: erst durch die Begegnung mit jenen beiden Gottesmännern sei er aus einem verzweifelten Ringer auf dunkelm Meere zum Reformator geworden. Aber läßt sich das aus den Randbemerkungen zu seinem Handexemplar der Taulerschen Predigten in der Zwickauer Bibliothek und aus den Stellen seiner

Schriften, wo er die beiden Mystiker zitiert oder benutzt, beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen? Tauler und der Frankfurter schildern oft in ergreifender Weise die Angst, den Druck, das Gedränge, die innere Not, kurz die Wehen, die der „Geburt Gottes in der Seele" oder dem Einswerden des in der Seele eingeschlossenen Gottesteils mit der ungeteilten Gottheit notwendig immer wieder voraufgehen. Worauf bezog Luther diese typische Schilderung des ausdrücklich als wiederholbar bezeichneten typischen mystischen Erlebnisses? auf die einmalige, ganz individuell geartete Erfahrung, durch die er zum Reformator geworden war, nämlich auf die große Anfechtung, in die er durch die Schrecken der Gewissensangst und den Zweifel an seiner Erwählung geraten war und die ihr Ende erst dann erreichte, als ihm an Römer 1, 16. 17 die Erkenntnis aufging, daß Gott seinem Wesen nach eitel Liebe und Erbarmen sei. Tauler behauptet ferner öfter: Der Mensch hat erst dann sein Selbst völlig bezwungen, wenn er sich innerlich bereit fühlt, sei's aus Liebe zu Gott, sei's aus Zuneigung zu seinen Brüdern, sei's, um für seine Sünden genug zu tun, sogar das schreckliche Los der ewigen Verdammnis auf sich zu nehmen. Diese Ausführungen haben auf den Reformator großen Eindruck gemacht, aber nur, weil er sie völlig im Sinne seiner eigenen Anschauungen umdeutete. „Die Bereitschaft zur Hölle" (resignatio ad infernum) ist für ihn nicht etwas, was der Mensch aus eigener Kraft leisten kann, ein Akt freiwilliger Demut, sondern ein Seelenzustand, in den er durch Gott versetzt wird. Denn Gottes Wirken auf den Menschen ist erst dann zu seinem Ziele gelangt, wenn der Mensch sich gezwungen sieht, sich dem gerechten Urteile des heiligen Gottes auf Gnade und Ungnade zu unterwerfen, und nur mehr das will, was Gott will. Daher läßt Gott solches gerade seine Auserwählten erfahren. Denn nicht darum handelt es sich in der Religion, daß der Lebens- und Seligkeitsdrang der Kreatur gestillt wird, sondern daß der Wille Gottes unverkürzt zu seinem Rechte kommt. Sehr willkommen war dem Reformator weiter der lebhafte Protest, den er bei den beiden Gottesmännern gegen die niedere lohnsüchtige Frömmigkeit fand. Aber warum war ihnen der „Löhner" so zuwider? Weil er seine sittliche Leistungsfähigkeit zu niedrig veranschlagt und sich das Maß von „Entselbstung" nicht abzwingen will, welches die Vorbedingung ist für das Aufgehen der „Selbstheit in der stillen, wüsten Gottheit". Und warum wollte Luther von dem „Löhner" nichts wissen? Weil der Löhner seine sittliche Leistungsfähigkeit zu hoch veranschlagt und so vermessen ist, für seine armseli-

gen Werke von Gott auch noch Lohn zu begehren. Endlich war für den Reformator auch sehr wertvoll die von den beiden alten Gottsuchern immer wiederholte Mahnung: Gott erleiden — darauf kommt alles an. Aber woran dachte er bei dem „Erleiden Gottes"? an die Rechtfertigung. Und woran dachten sie? An die Wehen der Gottesgeburt, der auf seiten des Menschen immer eine sehr energische Vorbereitung, nämlich eine von ihm selbst zu leistende scharfe Dressur der Seele, vorausgehen muß. So hat der Reformator immer seine eigenen Gedanken in die beiden Mystiker hineingelesen und demzufolge, wie namentlich die große Psalmenvorlesung von 1519 zeigt, die ganze mystische Terminologie schließlich in seinem Sinne umgedeutet. Es genügt, das an einem Begriffe darzutun, der damals im Mittelpunkte seiner religiösen Anschauung steht: dem Begriff der Demut. Was ist nach den Mystikern Demut? Die freiwillige Selbsterniedrigung. Von solch freiwilliger Selbsterniedrigung will Luther gar nichts wissen. Sie ist in seinen Augen nur gemachte, erheuchelte, künstliche Demut, die lügnerische Maske für die allergefährlichste Spielart des Hochmuts, den geistlichen Hochmut. Die echte, die wahre Demut ist etwas ganz anderes, etwas, was der Mensch sich selber nie abzwingen kann, nämlich die unbedingte Selbstverurteilung, zu der er wider sein Wähnen und Wollen gelangt, wenn ihn in der Stunde des moralischen Zusammenbruchs das richtende Urteil Gottes erreicht, dessen Maßstäbe er schließlich in seinem Gewissen als gerecht anerkennen muß, so sehr er auch wider den Stachel löcken mag. Danach könnte es fast scheinen, als habe der Reformator der deutschen Mystik positiv schlechterdings nichts zu verdanken. Aber das wäre doch ein Irrtum. Wir finden schon im Jahre 1513 bei ihm die Vorstellung: Die Leiden der Hölle bestehen in nichts anderem als in der Verzweiflung, die der Mensch jetzt schon in den Schrecken der Gewissensangst zeitweilig vorausschmeckt. Danach lag der Schluß sehr nahe: Auch die Freuden der Seligkeit sind etwas Geistiges, was der Mensch jetzt schon genießen kann, nämlich die Lust und die Liebe zu Gott und das damit verbundene Seligkeitsgefühl. Aber diesen Schluß hat er damals doch noch nicht gezogen. Erst durch Tauler und den Frankfurter ist er hierzu ermutigt worden. Er fand nämlich bei beiden die Anschauung: in den Stunden der Gottverlassenheit erlebt der Mensch die Hölle, in den seligen Augenblicken des „Einswerdens" die Seligkeit voraus. Diese typisch mystischen Äußerungen deutete er wiederum in seinem Sinne um und lehrte nun konsequent seit 1517: Die Seligkeit ist nicht ein rein zukünftiges Gut, auf das wir gewiß

hoffen dürfen — das hatte er schon 1513 behauptet —, sondern ein gegenwärtiges Gut, das der Christ jetzt schon besitzt, solange er der Huld Gottes gewiß ist. Auch in diesem Punkte haben ihm also die beiden Mystiker direkt nichts gegeben, sondern ihn nur angeregt, Gedanken zu Ende zu denken, die ihm schon seit 1513 geläufig waren. Es ist ihm somit mit ihnen im Grunde genau so ergangen, wie später mit Hus, Wessel Gansfort, Goch und Savonarola. Er hat diese ganz andersartig gerichteten Geister unwillkürlich in Bundes-, ja in Gesinnungsgenossen verwandelt, weil er in allem, was er las, unwillkürlich immer Antworten auf die ganz individuellen Fragen und Probleme suchte, auf die er durch eigenes Nachdenken und Erleben geraten war. Er hat sie mißverstanden und nur, weil er sie mißverstand, sie schließlich sogar bis zu einem gewissen Grade als Nothelfer in seinem Ringen nach immer klarerer Erfassung seiner eigentümlichen religiösen Anschauung gebrauchen können.

Aber ist damit das letzte Wort über Luthers Beziehungen zu der Mystik überhaupt gesprochen? Nein! Es ist ohne Frage für seine innere Entwicklung von der größten Bedeutung gewesen, daß er im Kloster die Mystik in all ihren charakteristischen Erscheinungen von Dionysius Areopagita bis zu den Vertretern der „modernen Devotion" aufs gründlichste kennen gelernt hat. Denn in ihr trat ihm, wenn auch in fremdartiger Hülle, aufs mächtigste der Urtrieb der Religion entgegen: die inbrünstige Sehnsucht, Gott zu erleben, selber zu erleben, jetzt schon zu erleben, und in Verbindung damit die Überzeugung, daß ohne absolute Reinheit des Wollens ein solches Erleben nicht möglich sei. Daß diese Sehnsucht in seiner Seele einen Widerhall fand, ist ebenso sicher wie die Tatsache, daß Gott für ihn etwas ganz anderes war als für die Mystiker, und daß er daher auch auf dem von ihnen empfohlenen Wege niemals hätte zu Gott kommen können. Desgleichen erleidet es keinen Zweifel, daß er in dem Streben nach absoluter Reinheit des Wollens und in der Neigung zu strengster Selbstbeobachtung durch die Mystik immer wieder bestärkt worden ist, aber er nahm es damit doch noch ernster selbst als Johann Tauler und der Frankfurter und gelangte daher auch zu einem ganz anderen Ergebnisse als sie, nämlich zu dem Schlusse, daß der Mensch zwar wohl je und dann das Gute wollen könne, aber es auf Erden nie dahin bringe, nur das Gute zu wollen. Wie so die Mystik sein Suchen und Sehnen beflügelt hat, so hat er auch vornehmlich durch ihre Vermittlung zwei religiöse Erziehungsmittel kennen und schätzen gelernt, die ihm immer wichtig und wertvoll geblieben sind: die Askese und das „Kreuz". Zwar die mystische

Bewertung der Askese als eines Mittels, die Seele von allem Sinnlichen loszulösen und dadurch zur Aufnahme der Gottheit tauglich zu machen, hat er ebenso abgelehnt wie die alte mönchische Anschauung, daß der Mensch durch solcherlei Abtötungen übernatürliche Gaben und Kräfte und zugleich die besondere Huld Gottes erlangen könne. Aber noch in dem Buch von der Freiheit hielt er die sogenannte kathartische Askese für unerläßlich, um das Innenleben gegen den überstarken Einfluß der natürlichen Triebe zu schützen; später empfiehlt und fordert er nur mehr die „gymnastische Askese". Jedoch betont er schon in dem Buch von der Freiheit mit allem Nachdruck, anders als alle Seelenführer vor ihm, daß es dem einzelnen stets selber überlassen bleiben müsse, durch welche frei gewählte Übungen der Anstrengung und Entsagung er am besten die Aufgabe der Selbsterziehung lösen könne, und warnt vor allen übertriebenen Kasteiungen. Später weist er auch darauf hin, daß solche moralische Gymnastik leicht das Gegenteil, nämlich eine stärkere Erregung des Trieblebens, zur Folge habe, wenn zu ihr nicht Gebet und Andacht ergänzend hinzutreten. Höher als die Askese steht ihm jedenfalls von Anfang an das auch von der Mystik in überschwenglichen Tönen gepriesene Erziehungsmittel des Kreuzes oder des unverschuldeten Leidens. Aber auch die Anschauung vom Kreuz hat doch bei ihm schon sehr frühe ein ganz anderes Gesicht erhalten. Die Botschaft: Selig sind, die da Leid tragen, hatte sich in der Predigt der Mystiker verwandelt in den Imperativ: Selig sind, die das Leiden suchen. Sie hatten daher fort und fort zu den abgeschmacktesten und gräßlichsten Selbstquälereien ermuntert, die oft geradezu an die Methoden der indischen Büßer erinnern. Von solcher Verstiegenheit will der Reformator gar nichts wissen. „Nicht das Leiden, das du dir selber ausdenkst," mahnt er schon Anfang 1517, „sondern das Leiden, das wider dein Erwählen, Denken und Begehren über dich kommt, das ist der Weg des Kreuzes, den Gott dich führt. Da folge, da sei Schüler, das ist die Stunde, da dein Meister zu dir kommt." Von diesem wahren, echten, „heiligen Kreuz", in dessen geduldigem Ertragen der Christ allein beweisen kann, ob es ihm mit der Nachfolge Christi ernst ist, aber denkt er so hoch, daß er nicht zuletzt, um dem gebührend Ausdruck zu geben, seine ganze Verkündigung in jenen innerlich reichsten Jahren seines Lebens als Theologie des Kreuzes bezeichnet. Denn das Kreuz ist ihm sowohl ein Symbol für die Gabe Gottes (donum), durch die der Mensch zu einem Kinde Gottes wird, wie ein Symbol für die höchste Aufgabe, die ihm gestellt ist: die Nachfolge Christi (exem-

plum) — das heilige Zeichen also, in dem, wie einst Christus, so heute auch noch der Christ immer wieder in diesem Leben über alle gottwidrigen Mächte den Sieg davonzutragen vermag. —

Auch Luthers Entwicklung bestätigt somit den alten Satz, daß der menschliche Geist wie die Pflanze aus seiner Umgebung nur das als Nahrung annimmt, was seiner Natur zusagt. Die „moderne" Theologie und Philosophie, die Bußlehre Gabriel Biels und die alte Mönchslehre von der Demut und von der vollkommenen Liebe zu Gott, die spekulativen und erbaulichen Betrachtungen der griechischen, romanischen und germanischen Mystiker von Pseudo-Dionys bis zu dem letzten bedeutenden Vertreter der modernen Devotion, dem Niederländer Jan Momboir, die von Plotin inspirierten Ideen des jüngeren und die ganz auf das große Thema Sünde und Gnade eingestellten Gedanken des älteren Augustin, der persönliche Rat und Zuspruch des Erfurter Novizenmeisters, des Erfurter Professors Bartholomäus Arnoldi von Usingen, des Generalvikars Staupitz — das alles hat seiner Entwicklung dienen müssen, aber ihn doch selber nie zum geistig unselbständigen Diener irgendeines Menschen oder zum Sklaven irgendeines fremden Systems gemacht, noch auch ihn irgendwie von dem Wege abgedrängt, auf dem er einsam und selbst von seinen Nächsten unverstanden einem ihm selber unbekannten Ziele entgegenschritt. Der auffälligste Beweis hierfür ist vielleicht die merkwürdige Art, wie einander völlig entgegengesetzte Gedanken und Gedankensysteme bisweilen zur selben Zeit auf ihn gewirkt haben. So ist es ihm unstreitig durch die Mystiker und Augustin erleichtert worden, Okkam endlich zu überwinden. Aber gleichzeitig ward es ihm durch den Einfluß, den der Unüberwindliche auf ihn besaß, so erschwert, die mystische Weltanschauung und die massiven Begriffe der Augustinschen Erlösungslehre auch nur vollständig zu verstehen, daß diese Helfer nicht zu Herren über sein Denken werden konnten. Überhaupt begriff er all die fremden Geister, die seine Bahnen kreuzten, eigentlich immer nur, soweit sie ihm glichen oder auch bloß zu gleichen schienen, und nur das, was er begriffen zu haben glaubte und irgendwie für sich verwerten konnte, griff er dann aus der Fülle neuer Gedanken, die er bei solchen Gelegenheiten kennen lernte, mit sicherem Instinkte heraus. Das bezeichnendste Beispiel dafür bietet wohl sein Verhältnis zu Tauler und dem Frankfurter dar. Er hat beide in allen für ihn wesentlichen Fragen tatsächlich vollkommen mißverstanden. Aber eben weil er sie mißverstand und nur weil er sie mißverstand, war diese Bekanntschaft für ihn so folgenreich, erstlich weil sie ihm das

frohe Gefühl gab, daß er mit seinen Überzeugungen nicht ganz allein stehe, und zweitens weil er dadurch ermuntert wurde, sich nicht bloß die Qualen der Hölle, sondern auch die Freuden der Seligkeit konsequent als etwas rein Geistiges vorzustellen, also als ein Gut, das der Mensch schon in diesem Leben vorauszuschmecken vermöge, und damit seine religiöse Anschauung in einem wichtigen Punkte zu vervollständigen. Denn nach allem, was er innerlich erlebt und von Paulus gelernt hatte, konnte es ihm nun nicht mehr zweifelhaft sein, daß jenes geistige Gut in nichts anderem bestehe als in der persönlichen Gewißheit der Huld Gottes, nach der er so lange in dunkelm Drange gelechzt und gerungen hatte. Die beiden alten Gottsucher hatten als gute Katholiken solchen Drang nie verspürt. Und wenn sie ihn je verspürt hätten, dann hätten sie ihn, genau wie Bernhard und Staupitz, sicher sogleich als eine satanische Anfechtung zu unterdrücken gesucht. Sie sind also an jener folgenreichen Entdeckung ganz unschuldig. Sie haben ihm nur das letzte kleine Hemmnis überwinden helfen, das ihn daran hinderte, dieselbe klar und bestimmt zu formulieren. Aber innerlich ganz bemächtigt hat er sich ihrer doch erst, als die Welt ihn plötzlich aus den engen Kreisen herauszog, in denen sich sein Dasein bis dahin bewegt hatte, und ihn nötigte, seine neue Erkenntnis im Kampfe mit feindlichen Gewalten täglich immer wieder aufs neue zu erproben.

Mit alledem aber hatte er anscheinend doch nur eine neue Antwort auf die alte Frage gefunden, die schon den jungen Magister[1]) so heftig beunruhigt und ihn dann im Kloster in so furchtbare innere Kämpfe gestürzt hatte: Was muß ich tun, um einen gnädigen Gott zu kriegen? In der Tat! Aber diese alte, nicht nur ihm, sondern der abendländischen Christenheit schon seit mehr als einem Jahrtausend geläufige Frage hatte inzwischen für ihn einen vollständig neuen Sinn bekommen, weil sich in seinen Anschauungen von Gott und der

1) Beweis: T. R. Nr. 3293, nicht die noch oft als klassisches Zeugnis angeführte berühmte Stelle aus der Predigt vom 1. Februar 1534 W. A. 37, 661: „O wenn willst du einmal fromm werden und genug tuen, daß du einen gnädigen Gott kriegest? Und bin durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben worden? Dieser Text ist 1. nicht von Luther selber, sondern eine sehr freie Auslegung der von ihm mündlich gesprochenen, aber von dem Nachschreiber, Georg Rörer, nicht ganz richtig aufgefaßten Worte, für die allein der Herausgeber der Predigt, Kaspar Kruciger, verantwortlich zu machen ist, vgl. ebd. S. 274. 2. Möncherei bedeutet bei Luther nie Eintritt in den Mönchsstand, sondern mönchische Lebensweise, vgl. Grimm sub voce. Hier ist nach dem Zusammenhang nur an die Kasteiungen zu denken, denen er sich im Kloster als Mönch unterzogen hat.

Gnade Gottes und über den Weg zu dem gnädigen Gott in den sieben Jahren von 1505 bis 1512 eine Umwälzung vollzogen hatte, die in ihrer Art ebenso groß und folgenreich war wie der Wandel in den Anschauungen über Sonne, Mond und Sterne durch die Entdeckung des Kopernikus. War ihm 1505 sein Ich noch als ein selbständiges Kraftzentrum von unerschöpflicher Energie erschienen, das in freier Willkür stets in seinen eigenen Bahnen sich bewegt, ohne je eines Antriebs von außen zu bedürfen, so erschien es ihm jetzt nur wie ein kleiner unselbständiger Stern, der ohne eigene Bewegung um die ungeheure Sonne Gott kreist und von dieser alle Kraft und alles Licht empfangen muß, damit er sich und anderen leuchtet. Hatte er früher demgemäß alles von dem eigenen Wollen und Bemühen erwartet, so erwartete er jetzt alles von der Kraft und Barmherzigkeit Gottes. Man darf wohl behaupten, daß er diese neue Fragestellung nie entdeckt, sondern seine Kräfte in immer neuen, vergeblichen Anläufen an der alten katholischen Fassung des Problems allmählich ermüdet und verzehrt hätte, wenn ihm nicht die Bibel zu Hilfe gekommen wäre, und im Hinblick darauf könnte man wohl den Satz aufstellen, daß der Ausgangspunkt und die eigentliche Ursache der Reformation ein Bibelerlebnis war. Allein die Bibel wäre auch ihm doch wahrscheinlich zeit seines Lebens ein Buch mit sieben Siegeln geblieben, wenn er nicht durch die Schule der Mystik und der modernen Theologie hindurchgegangen und dadurch auf ein solches Erleben innerlich vorbereitet worden wäre, und weder die Mystik noch die moderne Theologie noch die Bibel hätte so eigenartig auf ihn wirken können, wenn nicht etwas in seiner Seele in so ganz individueller Weise auf alle derartige von außen an ihn herantretende Einflüsse geantwortet hätte. Wie man dies geheimnisvolle „Etwas" nennt, ob Anlage oder Begabung oder Individualität oder Charakter oder Persönlichkeit, ist im Grunde einerlei. Denn soviel ist klar, daß es sich dabei im Grunde um ein Unerforschliches handelt, dessen Bestandteile auch das mikroskopierende Auge nicht mehr zu erkennen vermag. Für den Forscher wird es freilich stets höchst peinlich sein, daß er bei seinen Bemühungen, das Werden des Reformators und der Reformation zu erklären, immer wieder auf jene rätselhafte Größe stößt. Aber auch dem entschlossensten Analytiker wird doch schließlich nichts anderes übrigbleiben, als zu bekennen: die „Kraft", die diese „Bewegungen" hervorgerufen hat, läßt sich bloß feststellen, aber nicht erklären. Nur ihre Ausstrahlungen kann der analysierende Verstand vielleicht im Netze der Worte und Begriffe einfangen. Aber auch sie sind damit nicht

wirklich erklärt, sondern nur äußerlich kenntlich gemacht oder beschrieben. Beschreiben aber ist noch lange nicht erklären.

Was von Luthers Persönlichkeit gilt, das gilt nun aber auch durchaus von den Kämpfen, Erfahrungen und Erkenntnissen, von denen er selber berichtet: sie sind so absolut individuell, daß sich dem Beobachter immer wieder die Frage aufdrängt: Wie konnten solche absolut individuelle Erlebnisse so ungeheure Bedeutung für Tausende, ja Millionen Menschen erlangen und schließlich zu einer weltgeschichtlichen Umwälzung größten Stiles führen? Aber sieht man näher dazu, dann erkennt man, daß hier wie so oft in der Seele eines einzelnen Menschen ein Kampf um allgemeine Fragen sich abgespielt hat, nämlich ein Kampf um das Lebensproblem aller höheren Religion: Wie gelangt der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott? und zugleich ein Kampf um das Hauptproblem der Erlösungsreligion, d. i. um die Frage: Ist es Gott oder der Mensch, der bei der Erlösung den Ausschlag gibt? In der Mystik und in der Theologie Augustins und des Apostels Paulus traten dem Mönch Luther die verschiedenen Lösungen des ersteren, in der modernen Theologie die beiden möglichen Lösungen des letzteren Problems in unvermitteltem Gegensatz entgegen. Darum war die Auseinandersetzung mit dieser Theologie für seine Entwicklung so wichtig und darum die Lösung, die er endlich fand, so folgenreich für Mit- und Nachwelt.

Allein so bedeutungsvoll die Probleme erscheinen, denen sein Suchen galt, und so ungewöhnlich, neu und originell die Lösungen, zu denen er schließlich dabei gelangte, so bedeutungslos, so wenig ungewöhnlich und außerordentlich erscheint alles, was er in all jenen Jahren äußerlich erlebte. Er absolviert gleich Tausenden von jungen Deutschen dieser Zeit in völlig normaler Weise erst das übliche Pensum der Trivialschule und dann die vorgeschriebenen Vorlesungen, Übungen und Prüfungen einer Artistenfakultät; er wird darauf, wie so viele mittelalterliche Menschen vor ihm, durch ein unerwartetes äußeres Ereignis, nämlich durch ein schweres Gewitter, bei dem er sich erheblich am Fuße verletzte (A. R. 5, 370), am 2. Juli 1505 bestimmt, zu geloben, ein Mönch zu werden. Wie so vielen tut ihm jedoch der in der Todesangst plötzlich gefaßte Entschluß zunächst leid. Daher nimmt er sich, wie so viele, noch einige Wochen Zeit, ehe er (16. Juli) ins Kloster geht. Allein das bleibt zunächst das einzige außerordentliche Ereignis seines Lebens, denn auch in der Zelle erlebt er absolut nichts Besonderes. Er hört keine Stimmen, er sieht keine Gesichte, er tut nie etwas anderes, als

was alle Mönche tun: beten, meditieren und studieren. Selbst die „Erleuchtung", die seinen inneren Kämpfen vorerst ein Ziel setzt, hat absolut nichts Wunderbares an sich. Denn worin besteht sie im letzten Grunde? In dem plötzlichen Begreifen eines Spruches des Apostels Paulus, den heute wenigstens jeder begreifen kann, der den Apostel aufmerksam liest. Und wie der Erwerb, so vollzieht sich auch die Klärung der neuen Erkenntnis bei ihm ganz in der Stille der Zelle, ohne erschütternde äußere oder moralische Katastrophen, ohne daß er irgendwie seine Lebensweise oder die Art seiner Tätigkeit ändert. Er bleibt äußerlich, was er war, und studiert unablässig weiter. Das einzige, was an seiner Entwicklung abnorm berührt, ist das außerordentlich langsame Tempo, in dem sie sich vollzieht. Während August Hermann Francke schon in einer halben Stunde, Loyola in wenigen schweren Monaten zum inneren Frieden kommt, braucht er dazu wenigstens sieben Jahre, und dann vergehen immer noch vier Jahre (1513 bis 1517), bis seine neue religiöse Anschauung wenigstens in ihren Grundzügen ganz fertig geworden ist, und hierauf noch ganze dreizehn Jahre, bis er sie auch bis in ihre letzten kritischen Konsequenzen, soweit er dazu den Antrieb empfand, durchdacht hat. Danach scheint es fast, als habe er in ganz ungewöhnlichem Maße an der sprichwörtlichen Schwerfälligkeit und Umständlichkeit seiner „lieben Deutschen" gelitten. Allein wenn man einmal all die Folianten und Quartanten in Reih und Glied vor sich aufmarschieren läßt, die er in den Jahren 1505 bis 1517 durchgearbeitet hat, und bloß an ein paar Beispielen sich vergegenwärtigt, welche Unmasse von komplizierten Begriffen und spitzfindigen Argumenten, welches Wirrsal von ganzen, halben, viertels und achtels Dogmen, frommen und unfrommen Meinungen er erst in sich aufzunehmen und dann kritisch zu bewältigen hatte, wenn man sich weiter klarmacht, daß er seine neue religiöse Anschauung gar nicht hätte gewinnen, geschweige denn festhalten können, falls er nicht zugleich die alte Theologie denkend überwunden und eine völlig neue Theologie geschaffen hätte, dann wundert man sich umgekehrt immer wieder darüber, wie ein einzelner Mensch eine solche Riesenarbeit in verhältnismäßig so kurzer Zeit leisten konnte. Wieviel leichter hatten es in dieser Beziehung all die großen christlichen Denker vor ihm, und wie lange hat doch selbst der größte von ihnen, Augustin, gebraucht, um auch nur mit den Idealen seiner Jugend, die ihm zu Irrtümern geworden waren, fertig zu werden!

Indes er war nicht nur religiöser Denker und Charakter, er war auch Reformator. Es erhebt sich daher die Frage: Ist er auch als

Reformator so originell und selbständig wie als religiöser Denker? Ist der Luther, der die Bannbulle ins Feuer schleudert, als Sprecher der Nation sich an die Spitze der nationalen Los-von-Rom-Bewegung stellt und mit unerhörter Kühnheit und Offenheit über alle großen und kleinen Fragen der Zeit wie ein Prophet sich vernehmen läßt, nur der reifere Bruder des jungen Mönches Luther, der als ein echter Streittheolog nur mit Theologen sich herumschlägt, oder hat sich der junge Streittheologe erst unter dem erziehlichen Einflusse freierer und stärkerer Geister, in deren Bannkreis er etwa seit Ende 1519 geriet, zum Reformator entwickelt? Auch diese Frage hat die Forschung sehr lebhaft beschäftigt und eine recht verschiedene Beantwortung gefunden. Einige Gelehrte sehen hier überhaupt kein Problem, anderen ist der Reformator Luther lediglich der gelehrige Schüler des „Syphilisten" Ulrich von Hutten und seines Freundes Crotus Rubeanus, des Hauptverfassers der Dunkelmännerbriefe. Erst im Verkehre mit diesen revolutionären Patrioten, behauptet man noch heute, habe der weltunkundige Mönch sein deutsches Herz entdeckt, erst ihr Beispiel habe ihn ermutigt, sich an die ganze Nation zu wenden. Huttens Geist und herausfordernde Kühnheit spreche aus den großen Reformationsschriften von 1520, ja die gewaltigste von ihnen, die Schrift an den Adel, sei nichts als ein Auszug aus Huttens großer Schrift Vadiscus oder „Trias Romana" und zugleich der urkundliche Beleg für Luthers Anschluß an die „Hutten-Sickingensche Revolutionspartei". An Beweisen für diese Behauptung fehlt es, wie es scheint, nicht, aber es fragt sich, ist die Beweisführung vollständig, und sind die Tatsachen, auf die man sich beruft, immer richtig gedeutet?

Man braucht nur einen Blick in die Römervorlesung und in die Predigten des Mönches Luther aus den Jahren 1513—17 zu werfen, um zu erkennen, daß der „weltunkundige Mönch" damals die Welt bereits ganz gut kannte und daß der Reformator Luther damals schon auf dem Plane war, wenn er auch vorerst nur die Kanzel und das Katheder als Tribüne benutzte. In jenen Predigten geht er bereits gegen die Auswüchse des Heiligenkults und des Ablaßwesens mit unverzagter Kritik vor. In der Vorlesung aber äußert er sich, wie wir schon sahen, bereits sehr offen über alle möglichen Mißstände in der Kirche und Gesellschaft, ja, er bleibt schon nicht mehr bei der bloßen Kritik stehen, sondern stellt eine Reihe ganz bestimmter Reformforderungen auf. Gleichzeitig beginnt er schon zu dem Problem der Nationalität Stellung zu nehmen. Er beklagt lebhaft, daß die Völker über ihren Zwistigkeiten und

Eifersüchteleien so oft vergessen, daß sie Christen sind, aber er konstatiert schon mit einer gewissen Genugtuung, daß die Griechen noch größere Völler gewesen seien als seine lieben Deutschen, und bekundet schon jetzt die wärmste Verehrung und Teilnahme für seinen Landesherrn Friedrich den Weisen. Drei Jahre später, im Juni 1518, wendet er sich bereits gegen das hochmütige Absprechen der Ausländer über die deutschen Theologen und gibt im Hinblick auf die „deutsche Theologie" der Hoffnung Ausdruck, daß die Deutschen noch einmal als die besten Theologen allgemeine Anerkennung finden würden. Vorerst aber sollte er am eigenen Leibe erfahren, was die „Welschen" gegenüber einem Deutschen sich herausnehmen zu dürfen glaubten. Der italienische Dominikaner Silvester da Prierio griff ihn selbst als einen Aussätzigen, einen Hundesohn in einer über die Maßen oberflächlichen und hochmütigen Schrift an. Seit dem Momente, wo ihm dies „echt italienische Produkt" zu Händen kam (August 1518), empfindet er den Gegensatz von welsch und deutsch ebenso scharf und gibt ihm ebenso unverhüllt Ausdruck wie Ulrich von Hutten. Schon im Oktober 1518 geißelt er öffentlich den unersättlichen Golddurst der römischen Kirche. Im Dezember gibt er bereits dem Argwohn Ausdruck, daß an der Kurie der Antichrist regiere. Im Februar 1519 nennt er Rom schon Babylon und konstatiert ingrimmig: „Wir Deutsche allein haben die Päpste unterstützt, soviel wir konnten. Zur Strafe dafür haben wir sie dulden müssen als Meister im Verwünschen und Schinden und jetzt auch im Aussaugen der Erzbistümer und Bistümer." Und zur selben Zeit gibt er in der Vorrede zur Auslegung des Galaterbriefes schon ein förmliches Präludium zu der Schrift an den christlichen Adel. „Jene gottlosen Windbeutel, Prierias, Cajetan und Genossen schimpfen uns deutsche Tölpel, Einfaltspinsel, Bestien, Barbaren und spotten über die unglaubliche Geduld, mit der wir uns betrügen und ausräubern lassen. Preis daher den deutschen Fürsten, daß sie jüngst zu Augsburg (1518) der römischen Kurie den Zehnten, den Zwanzigsten und den Fünfzigsten verweigert haben... Das Beispiel dieser Laientheologen ist überaus nachahmenswert... es beweist mehr Frömmigkeit, wenn die Fürsten und wer es sonst sei, sich der Kurie widersetzen, als wenn sie gegen die Türken zu Felde ziehen." Wahrlich, wer in solchem Tone schon ein ganzes Jahr, bevor Hutten in die Kriegsposaune stieß, öffentlich zu schreiben wagte, der brauchte sich nicht erst von Hutten nationalen Zorn und nationales Pathos zu borgen, oder von einem im Grunde der Seele

so feigen und gesinnungslosen Literaten wie Crotus Rubeanus Mut einhauchen zu lassen.

Aber wenn sonach der Patriot Luther längst auf dem Plane war, als Hutten Rom den Krieg erklärte, und wenn auch die herausfordernde Kühnheit und Rücksichtslosigkeit dieser deutschen Bestie den Welschen schon ein Ärgernis und den Deutschen eine Freude war, als man von Hutten im Volke noch gar nichts wußte, so schließt das doch nicht aus, daß der patriotische Mönch später noch bei Hutten und Crotus Rubeanus in die Lehre gegangen ist. Crotus hat in der Tat seit dem Oktober 1519 mehrfach lange Briefe an Luther gerichtet. Aber Luther nimmt nirgends auf ihren Inhalt Bezug. Sie haben offenbar gar keinen tieferen Eindruck auf ihn gemacht. Hutten näherte sich ihm erst im Februar 1520: er bot ihm schon damals durch Vermittlung Melanchthons den Schutz Franz von Sickingens an. Im April erneuerte er dies Angebot. Im Juni endlich wandte er sich zum ersten Male brieflich an Luther selber und trug ihm gleich ein förmliches Bündnis an. Aber einen lebhafteren Verkehr zwischen den beiden Männern hat auch dies begeisterte Schreiben nicht zur Folge gehabt: wir wissen nur von vier Briefen Huttens an Luther und von vier Briefen Luthers an Hutten. Hutten hatte mithin durchaus recht, wenn er im Frühjahr 1523 behauptete, Luther sei nie sein Bundesgenosse gewesen. Er verschwieg nur, daß er selber sehr ernstlich, aber immer völlig erfolglos, um Luthers Bundesgenossenschaft geworben hatte. Das angebliche Bündnis Luthers mit der „Hutten-Sickingenschen Revolutionspartei" ist mithin nichts weiter als eine Legende oder „Lügende", wie Luther so gerne sagte, eine Lügende, die dadurch nicht glaubwürdiger wird, daß sie schon seit 1521 in den Kreisen der Gegner Luthers kursiert. Denn dieses ehrwürdige Alter teilt sie mit vielen anderen Lutherlegenden.

Gleichwohl ist dieser spärliche Verkehr weder für Luther noch für Hutten ohne Frucht gewesen. Beide Männer haben vielmehr unzweifelhaft voneinander gelernt. Sobald Luther in Huttens Gesichtskreis tritt, schlägt der fränkische Ritter in seinen Schriften plötzlich einen anderen Ton an. Der Humanist wird zum nationalen Publizisten. Der gefeierte Latinist lernt deutsch schreiben und dichten. Der leichtfertige Poet stellt plötzlich seine ganze wilde Leidenschaft in den Dienst der nationalen Los-von-Rom-Bewegung, und der heidnische Spötter bequemt sich plötzlich dazu, die Bibel zu lesen und wie ein frommer Lutheraner zu reden. Luther ist Hutten vor allem verpflichtet für die Herausgabe der Schrift des Lorenzo

di Valla über die gefälschte Schenkungsurkunde des Kaisers Konstantin. Die Lektüre dieser Schrift machte auf ihn einen unermeßlichen Eindruck. Seitdem stand es ihm schon ungefähr fest, daß der Papst der Antichrist sei. Weit weniger vermochte er aus Huttens eigenen Schriften gegen Rom vom Februar-März 1520 zu lernen. Er hat sie zwar sicher gelesen, ehe er noch an die Ausarbeitung seiner Schrift an den christlichen Adel ging. Aber ihm standen, wie ein Vergleich zeigt, weit bessere und genauere Angaben über den „römischen Geiz, Pracht und Hoffahrt" zu Gebote, als Hutten sie ihm bieten konnte. Er brauchte also gar nicht den Vadiscus auszuziehen, wie man behauptet hat. Allein wenn Hutten ihm auch nichts Neues zu sagen vermochte, gleichgültig war ihm der begeisterte Beifall des fränkischen Ritters ebensowenig wie die Schutz und Trutz verheißenden Anerbietungen Franz von Sickingens und Silvesters von Schaumberg, die günstigen Urteile des Erasmus und anderer Humanisten, die ermunternden Zuschriften der böhmischen Utraquisten, die wachsende Teilnahme der deutschen Kleriker und Mönche, die gewaltige Bewegung in der studierenden Jugend und die Kunde von der steigenden Erregung der Massen. Immer klarer erkannte er aus all diesen Sturmeszeichen, daß er nicht allein stehe, sondern daß seine Sache die Sache der ganzen Nation sei; immer stärker überkam ihn bei diesem Anblick das mächtige Gefühl, daß die ganze Nation sich anschicke, sich um ihn zu sammeln, und immer lebhafter regte sich dabei in ihm der Drang, nachdem er vergebens an Papst und Konzil appelliert, nunmehr an sein Volk zu appellieren, das seines Kriegsrufs, wie es schien, nur wartete. In dieser Stimmung schrieb er seit Juni 1520 sein gewaltigstes Kriegsmanifest gegen Rom, die Schrift an den christlichen Adel. Er wendet sich darin aber keineswegs nur an die Ritter, er wendet sich an seine „lieben Deutschen" insgemein, und er erwartet auch des „christlichen Standes" d. i. der Kirche Besserung keineswegs von den Rittern, sondern in erster Linie von „dem edlen Blut Karolo" und den weltlichen Fürsten, also von den Laientheologen, deren Vorgehen er schon Anfang 1519 so hoch gepriesen hatte. Denn unter „Adel" versteht er durchaus nicht bloß die Ritter, Freiherrn und Grafen, sondern den ganzen Herrenstand. Was die Reformvorschläge anlangt, die er dann vorträgt, so sind die meisten nicht neu und originell. Nicht von ihm selber, sondern von Okkam stammt auch der Gedanke, mit dem er das von ihm geforderte Eingreifen des Herrenstandes rechtfertigt, die Behauptung, daß in Notfällen, wenn die kirchlichen Gewalten versagen, auch Laien, und zwar in erster Linie die Fürsten,

befugt seien, die kirchlichen Zustände zu reformieren und ohne Mitwirkung des Papstes ein allgemeines Konzil zu berufen. Aber er gibt dieser Notstandstheorie doch eine ganz andere Wendung, insofern er von einem Rechte des Papstes in Notfällen, wo die weltliche Gewalt versagt, in weltliche Angelegenheiten sich zu mischen, nichts mehr weiß, er begründet weiter dies Recht des Herrenstandes völlig neu durch die völlig neue religiöse Idee vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen und legt ein so ausführliches und klar durchdachtes Reformprogramm vor, wie es uns in keiner der zahlreichen anderen Flugschriften aus der Zeit der Thronbesteigung Karls V. begegnet.

Es ist sonach eine arge Übertreibung, wenn man die Wandlung Luthers vom Reformtheologen zum nationalen und religiösen Reformator lediglich dem Einflusse Huttens zuschreibt. Die Beobachtung, von der man hierbei ausgeht, ist zwar unzweifelhaft richtig: der Luther von 1520 ist in der Tat ein anderer Mann als der Luther der 95 Thesen. Seine Ziele sind viel großartiger, sein Blick ist viel weiter und klarer, sein Selbstgefühl viel gewaltiger. Aber dieser Fortschritt ist nicht das Werk Huttens, er ist das Ergebnis all der Kämpfe, die der Reformator seit 1517 zu bestehen gehabt hat, und zugleich die Gegenwirkung auf die immer mächtiger ansteigende Bewegung innerhalb der Nation, die schon begonnen hatte, ehe er auftrat, der er, ohne es zu ahnen, schon seit 1517 diente, und der auch Hutten seit Ende 1519 mit leidenschaftlichem Entzücken ganz sich hingab. Der Reformator ist sich dieses unwägbaren Einflusses der öffentlichen Meinung auf seine Entwicklung begreiflicherweise nicht klar bewußt geworden. Er fühlte, wie der Strom ihn mehr und mehr emportrug, aber er wußte nicht, von wannen die Flut kam. Um so eifriger hat er schon 1519 seine Gegner als seine Lehrmeister gepriesen. In der Tat! Unter ihrer „väterlichen und gütigen" Leitung war er Schritt für Schritt weitergeführt worden, hatte er sich selbst immer klarer erkannt, bis er endlich seines Berufes ganz gewiß geworden war und nicht mehr zweifelte, gegen wen er zu kämpfen hatte: gegen den Antichristen und seine Apostel.

3. Das Werden der Reformation.

Die protestantische Welt feiert den 31. Oktober des Jahres 1517 als den Geburtstag der Reformation. Das hat sein gutes Recht, aber verführt leicht zu der falschen Vorstellung, als datiere Luthers Opposition gegen die Autoritäten und Zustände in der Kirche seiner

Zeit erst von jenem Tage, und als habe erst Johann Tetzel und der Mainzer Ablaß ihn veranlaßt, den Kriegsruf zu erheben. In Wahrheit war er in gewisser Weise schon vorher in den Kampf eingetreten. Denn schon seit 1515 kritisierte er auf der Kanzel und in seinen Vorlesungen unablässig mit ständig wachsendem Freimute die Mißbräuche und Mißstände auf allen Gebieten der kirchlichen Religionspflege. Allein davon erfuhr man außerhalb Wittenbergs nichts, und auch ihn selber interessierte doch vorerst eine andere Frage mehr als die Reform der Kirche: die Reform des theologischen Studiums. In Wittenberg war es ihm schon Mitte 1517 gelungen, die Alleinherrschaft der Scholastik zu brechen und das Studium der Bibel zum Mittelpunkte des theologischen Unterrichts zu machen. Jetzt wollte er dieser Reform auch außerhalb Wittenbergs die Wege bereiten. So kam er dazu, zum ersten Male eine öffentliche Kriegserklärung ausgehen zu lassen: die 97 Thesen gegen die Scholastik vom 4. September 1517. Er ließ diese Thesen drucken. Er sandte sie an die Freunde in Erfurt und Nürnberg, er ließ sie sogar dem hochgelehrten und geistreichen Dr. Eck zugehen und wartete dann mit außerordentlicher Spannung und Aufregung auf das Urteil der gelehrten Welt. Aber der erhoffte Widerhall blieb aus. Jene von ihm selbst so hochgewerteten 97 Thesen kennen heute nur die Fachleute. Von den 95 Thesen, die er am 31. Oktober, mittags 12 Uhr an die Türe der Schloßkirche schlug, weiß dagegen jedes Kind, obwohl er erst dann sie den Freunden vorlegte, als sie schon von selber durch ganz Deutschland zu laufen begonnen hatten; so wunderlich bewährte sich auch bei dieser Gelegenheit an ihm wieder das Wort: Gut Werk muß in Irrsal und Unwissenheit geschehen.

So bekannt die 95 Thesen sind, so wissen wir doch erst seit wenigen Jahren recht, worum es sich in dem berühmten Schriftstück handelt. Obgleich schon die Kinder in der Schule vom Ablasse so geläufig redeten, als hätten sie ihn wachsen, grünen, blühen sehen, war der Ablaß doch eigentlich ein großer Unbekannter, bei dessen Anblicke der Gelehrte sich immer wieder seufzend fragte: Woher kommt er der Fahrt? Diese Unkenntnis war letztlich allein durch eine falsche Fragestellung verschuldet. Man hatte sich gewöhnt, den Ablaß immer von *unten* her, von seiten der Ablaßerwerber, zu betrachten. Denn man glaubte in den Motiven, von welchen jene beim Ablaßerwerb nachweislich oder mutmaßlich bestimmt gewesen seien, die Entstehungsursachen der ganzen rätselhaften Einrichtung erblicken zu dürfen. Allein auf diesem Wege gelangte man nie zu einer ganz klaren Anschauung. Daher versuchte es Adolf *Gott-*

lob 1906 einmal mit der umgekehrten Fragestellung. Er betrachtete den Ablaß grundsätzlich von oben her, von seiten der Ablaßerteiler, und fragte: Was hat die Päpste und Bischöfe bewogen, Ablässe zu erteilen? Und siehe da, das Rätsel löste, das verworrene Bild ordnete sich. Stammbaum, Herkunft und Entwicklungsgeschichte des großen Unbekannten traten auf einmal klar ans Licht, und die Zweifel über seine ursprüngliche Bedeutung nahmen ein Ende. Er entpuppte sich als ein echter Abkömmling der Zeit des großen Ringens zwischen Christentum und Islam und zugleich als ein höchst charakteristisches Erzeugnis des sog. germanischen Christentums.

Wir brauchen dies hier nur für die päpstlichen Voll- und Plenarablässe darzutun.

In den Glaubenskriegen zwischen Christen und Mohammedanern tauchte schon frühe die Frage auf: Wie steht es mit der Seligkeit der Krieger, die in diesen Kämpfen fallen? Für den gläubigen Moslem hatte schon Mohammed diese Frage gelöst. Er zog in den heiligen Krieg mit der festen Überzeugung, daß im Falle des Todes sich ihm sofort die Türe des Paradieses auftue. Nicht so der christliche Glaubensstreiter. Er fragte sich: Öffnet sich dir das Paradies auch dann, wenn du die Buße für deine Sünden nicht ordnungsgemäß erledigt hast? Und er konnte durch diesen Zweifel leicht bewogen werden, lieber zu Hause zu bleiben. Schon frühe suchten daher die Päpste, denen der Kampf gegen den Islam besonders am Herzen lag, Zweifel solcher Art zu zerstreuen. In dieser Absicht stellte Papst Leo IV., als er 853 die Franken zum heiligen Kriege aufrief, den Glaubenskämpfern, welche in der Schlacht fallen würden, mit großer Zuversicht den himmlischen Lohn in Aussicht. Ja, einer seiner nächsten Nachfolger, Papst Johann VIII., gewährte 877 bereits solchen Glaubenskriegern Absolution von ihren kirchlichen Vergehen. Diese Heilsversprechen waren noch keine Ablässe. Denn sie bezogen sich nicht auf lebende Büßer, sondern auf tote Glaubenskrieger. Aber sie beweisen, daß die Vorstellung, welche der Mutter- und Nährboden des Ablasses geworden ist, schon im 9. Jahrhundert da war: Teilnahme an einem Kriege gegen die Ungläubigen oder sonstige Feinde der Religion ist eine religiös wertvolle Leistung, ja, der Tod im Glaubenskriege ist eine Art Martyrium. Wer ihn erleidet, der wird, wie das Rolandslied später ausführt, sogleich von St. Gabriel und St. Michael in die Blumen des Paradieses gebettet. Dachte man nun einmal so hoch vom Glaubenskriege, dann lag es nahe genug, die Teilnahme daran als Äquivalent für die Bußleistungen zu betrachten, deren unvollkommene Erledigung

manchen tapferen Krieger veranlassen konnte, sein Streitroß im Stalle zu behalten, und für Kriegsfahrten gegen die Feinde der Religion Erlaß dieser Bußstrafen zu versprechen, also den Erlaß der Bußstrafen als Truppenwerbemittel zu benutzen. Damit war der Kreuzablaß, d. i. der vollständige Erlaß der Bußstrafen als Belohnung für die Teilnahme an einem Religionskriege, da. Wann dieser Ablaß entstanden ist, steht nicht fest. Allem Anschein nach aber ist es ein deutscher Papst gewesen, der den Erlaß der Bußstrafe zuerst als Werbemittel zu benutzen wagte: Papst Leo IX., als er 1052 zum Kriege gegen die Normannen rüstete. Sicher gewährte dann solchen Ablaß 1063 Papst Alexander II. den Kriegern, welche gegen die Mauren nach Spanien fuhren, 1080 Papst Gregor VII. den Gläubigen, welche für den Gegenkönig Rudolf von Schwaben gegen Kaiser Heinrich IV. zu streiten bereit waren, 1087 Viktor II. für die Teilnahme am Kampfe gegen die Araber in Afrika, 1095 Papst Urban II. für die Kreuzfahrt nach Jerusalem. Damit war der Kreuzablaß fertig. Erinnert man sich nun, welche Unbequemlichkeiten, welche kirchlichen und bürgerlichen Nachteile die kirchlichen Bußstrafen mit sich brachten, dann begreift man schon, daß die Büßer sich eifrig zu diesem Ablasse drängten. Allein stärker wirkte doch noch ein anderes Motiv. Die kirchlichen Bußstrafen galten als Ersatzstrafen für die Reinigungsstrafen im Fegefeuer. Wer Ablaß erwarb, der gewann also nicht nur Befreiung von den Bußstrafen, sondern auch von den diesen entsprechenden Strafen im Fegefeuer. Man schrieb mithin von Anfang an dem Ablaß eine transzendentale Wirkung, eine Wirkung auf das Fegefeuer, zu, und das erst ließ ihn jedermann so begehrenswert erscheinen. — Allein der Ablaß blieb nicht lange ein Truppenwerbemittel. Schon Papst Urban II. entband alte und gebrechliche Personen von der Pflicht des persönlichen Kriegsdienstes unter der Bedingung, daß sie auf eigene Kosten einen Ersatzmann stellten und ausrüsteten. Papst Eugen III. versprach dann bereits 1145 oder 1146 den Personen, die den Kreuzfahrerorden der Templer durch einen Geldbeitrag unterstützten, Erlaß des 7. Teiles ihrer Buße, und Papst Innocenz III. erkannte endlich 1199 in aller Form die Spendung eines Geldalmosens als ausreichend an für die Teilnahme an den Gnaden der Kreuzabläße. An Stelle einer persönlichen Leistung trat also schon im 12. Jahrhundert eine dingliche Leistung, eine Geldabgabe. Damit änderte sich in folgenreicher Weise zugleich der ganze Charakter des Ablasses. Aus einem Truppenwerbemittel wurde er ein Mittel des Gelderwerbs, eine immer häufiger und immer schärfer

im Interesse der päpstlichen Finanzen geübte Form der Besteuerung der Gläubigen. Allein im Laufe des 13. Jahrhunderts verlor die Idee des Glaubenskrieges immer mehr ihre Macht über die Gemüter. Wollten die Päpste die wichtige Einnahmequelle des Ablasses sich offen halten, dann mußten sie mithin neue zugkräftige Motive für den Erwerb von Ablässen erfinden. Dies klar erkannt zu haben, ist das Verdienst Papst Bonifaz' VIII. Indem er im Jahre 1300 den Jubiläumsablaß schuf, sicherte er dem Ablaßwesen noch eine lange und für die päpstlichen Finanzen höchst erfreuliche Entwicklung. Als Gegenleistung forderte das Jubiläum von dem Erwerber ursprünglich eine Wallfahrt nach Rom. Allein es wiederholte sich bald bei dem Jubiläum ganz dieselbe Entwicklung wie bei dem Kreuzablasse: an Stelle der persönlichen trat eine dingliche Leistung, die Zahlung einer Geldabgabe, und wie einst Innocenz III. den Erwerb des Kreuzablasses durch Spendung eines Almosens schließlich in jeder Pfarrkirche ermöglicht hatte, so sorgte Papst Bonifaz IX. dafür, daß man auch das Jubiläum überall erwerben konnte, indem er seit 1393 das Jubiläum überall durch Agenten ausbieten ließ. Damit wurde der Ablaß zu einer beweglichen Ware, der Ablaßvertrieb zum „heiligen Geschäft". Um aber das heilige Geschäft noch mehr zu erleichtern, wurde der Erwerb der heiligen Ware jetzt durch ein geistliches Wertpapier bescheinigt, den sog. Ablaßbrief. Zugleich wurden die Priester, die mit dem Geschäft betraut waren, mit den ausgedehntesten Beichtvollmachten ausgestattet, also daß nun der Gläubige sich in der angenehmen Lage sah, in kürzester Frist erst durch die Beicht bei einem der Ablaßpriester sich Erlaß von den Höllenstrafen, darauf durch Erwerb des Ablaßbriefes sich auch noch Erlaß von den Fegefeuer- und Kirchenstrafen zu verschaffen. Beicht und Ablaßerwerb waren sonach durch diese Neuerungen Bonifaz' IX. eine zusammenhängende Handlung geworden. Darum konnte der kluge Papst diese neue Form der Ablaßerteilung aufs kürzeste auch als „Erlaß von Schuld und Strafe" bezeichnen. Denn er ermöglichte es dadurch den Gläubigen in der Tat, erst durch die Beicht der Schuld und dann durch den Ablaß gleich aller zeitlichen Sündenstrafen sich zu entledigen.

Allein damit war die Entwicklung der „heiligen Ware" noch nicht abgeschlossen. Schon längst war die Frage aufgetaucht, ob der Papst in der Lage sei, auch Verstorbene aus dem Fegfeuer zu erlösen, falls ein überlebender Nachkomme, Verwandter oder Freund für sie Ablaß erwerbe. Allein da die Kirchenjuristen diese Frage meist verneinten, so blieb sie bis Mitte des 15. Jahrhunderts eine

offene Frage. Erst Papst Kalixt III. wagte, wie es scheint, dieselbe 1457 zu bejahen, und erst seit Papst Sixtus IV. bürgerte sich der Totenablaß völlig ein, denn dieser Papst erließ am 27. November 1477 eine dogmatische Erklärung über die Kraft der Ablässe, die jeden Zweifel über den Nutzen der Ablässe für die armen Seelen im Fegfeuer niederschlagen sollte und zugleich, freilich nur indirekt, für den Papst richterliche Gewalt auch über das Fegfeuer in Anspruch nahm.

Allein im Mittelalter war vieles tatsächliche Übung, was die strengen Theologen und Kirchenjuristen nicht billigten und als „katholische Wahrheit" anerkennen wollten. Das gilt auch zum Teil von den Ablässen. Der Ablaß war schon Jahrhunderte alt, ehe die Theologen für gut fanden, sich ernstlich mit ihm zu beschäftigen. Der erste, der das tat, Alexander von Hales, machte dann freilich seine Sache gleich so gut, daß der Folgezeit nur noch wenig zu tun übrigblieb. Vor allem gelang es ihm, das transzendentale Kapital zu entdecken, aus dem die Kirche als Nutznießerin den Ablaß zu spenden vermag: den Schatz der guten Werke, der Verdienste Christi und der Heiligen. Diese Entdeckung wurde allgemein mit Beifall begrüßt. Sie wurde allgemein angenommen. Sie erhielt schon 1343 dadurch, daß Papst Clemens VI. sie in einem Anhange zu dem kanonischen Rechtsbuch ausdrücklich anerkannte, dogmatische Sanktion. Zugleich mit der Lehre vom „Schatze" approbierte derselbe Papst die Anschauung, daß der Ablaß Erlaß der gesamten oder eines Teiles der zeitlichen Sündenstrafen sei, nannte dabei jedoch ausdrücklich nicht die Fegfeuerstrafen, ließ also die Ablaßlehre in wesentlichen Punkten noch unbestimmt. Und dabei blieb es auch in der Folgezeit. Denn die Erklärung Papst Sixtus' IV. ward nicht in das kanonische Rechtsbuch aufgenommen. Sie war für die kirchlichen Gerichte nicht vorhanden. Sie galt als Dogma nur den entschiedenen Papalisten, aber die Papalisten waren Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts nicht sehr zahlreich. Die Theologen, welche das allgemeine Konzil als höchste Instanz des Glaubens betrachteten, hatten in Frankreich, Spanien, England und auch in Deutschland durchaus das Übergewicht. Es gab also tatsächlich kein vollständiges Dogma vom Ablasse, als Luther 40 Jahre nach Papst Sixtus IV. seine Erklärung über die Kraft der Ablässe der gelehrten Welt vorlegte. Insbesondere fehlte es noch an einer offiziellen Doktrin über die Wirkung des Ablasses auf das Fegfeuer. Folglich machte der Reformator sich noch keiner Ketzerei, sondern höchstens „einer frommen Ohren anstößigen Behauptung" schuldig,

wenn er den Ablaß nur mehr als den Erlaß der kirchlichen Bußstrafen gelten lassen wollte. Folglich sah sich auch Kardinal Cajetan trotz allen guten Willens außerstande, wegen der 95 Thesen gegen ihn als Ketzer vorzugehen.

Allein trotz dieses unsicheren Standes der Rechtsfrage verkündigten die Päpste einen Vollablaß, ein Jubiläum nach dem anderen, nicht bloß für Lebende, sondern auch für die Toten, und fanden durchaus kein Arg darin, daß insbesondere der Vertrieb des Totenablasses den Ablaßagenten aufs eindringlichste ans Herz gelegt wurde. Denn der Totenablaß brachte am meisten ein. Danach begreift man, daß tüchtige Agenten, wie der bekannte Johann Tetzel, sich mit größter Energie gerade auf diesen Zweig des Geschäftes legten. „Hört ihr nicht", heißt es in den Musterpredigten dieses „sehr kühnen und beredten Mönches", „eure toten Eltern schreien und rufen: Erbarmt euch doch mein. Wir sind in schwerer Straf und Pein, daraus ihr uns mit geringen Almosen erretten könnt." und fügte zur Bekräftigung noch, sei's in Prosa, sei's in Versen den alten, schon 1482 von der Pariser theologischen Fakultät verdammten Satz hinzu: „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seel aus dem Fegfeuer springt." Wenn der päpstliche Ablaß in den Jahren 1515—20 im deutschen Reichsgebiete trotz Luthers Predigt immer noch einen ganz erklecklichen Reingewinn abwarf, so stammte davon zweifellos ein sehr großer, wenn nicht der größte Teil aus dem Verkaufe von Zetteln für die armen Seelen im Fegfeuer.

Das war der Ablaß, mit dem Luther es zu tun hatte. Er war somit etwas ganz anderes als die heutigen Ablässe, denn die sind samt und sonders bloß sogenannte Devotionsablässe, d. i. sie fordern von dem Erwerber als Gegenleistung nur einen Akt der Devotion, eine Wallfahrt, das Sprechen eines bestimmten Gebetes usw. Für diesen mittelalterlichen Ablaß in allen seinen Spielarten aber ist die aus dem germanischen Rechte stammende Vorstellung charakteristisch: persönliche Leistungen sind ablösbar durch dingliche Leistungen, Leibes- und Lebensstrafen durch Vermögensstrafen. Daher ist er mit Recht als ein Erzeugnis des germanischen Geistes auf dem Boden des abendländischen Christentums bezeichnet worden. Aber es kam in ihm doch auch ein treibendes Motiv der katholischen Frömmigkeit zum Vorschein, eben dasselbe Motiv, das die Kirche veranlaßte, so lebhaft zu betonen, daß die Wirksamkeit ihrer Heilsmittel nicht nur von der persönlichen Würdigkeit des jeweiligen Sakramentsverwalters, sondern auch von der religiösen Empfänglichkeit des jeweiligen Empfängers unabhängig sei (opus operatum)

und sie bestimmt hatte, die Zahl dieser objektiv-dinglich wirkenden Gnadenmittel von Jahrhundert zu Jahrhundert so zu vermehren, daß sie schließlich am Ende des Mittelalters für das Volk geradezu zu einer Art Versicherungsanstalt auf die Seligkeit geworden war: Das Verlangen nach möglichst greifbaren und unbedingt sicheren Garantien für den Erwerb der künftigen Seligkeit. Ja, dies Verlangen bekundete sich in keiner Lehre der Kirche so urwüchsig und unmittelbar wie in dem volkstümlichen Ablaßglauben und ward durch keine kirchliche Einrichtung so vollständig befriedigt wie durch den rein geschäftlichen Vertrieb der Ablaßzettel. Denn was war der Ablaßzettel? ein geistliches Wertpapier, das stets auf den Namen einer bestimmten Person lautete, einerlei, ob dieselbe bereits verstorben war oder noch unter den Lebenden weilte, und den Inhaber, einerlei, ob er selbst oder ein anderer zu seinen Gunsten das Papier erstanden hatte, ermächtigte, sich von jedem beliebigen Beichtpriester beliebig oft von allen gewöhnlichen Vergehen, einmal im Leben und einmal in Todesgefahr aber auch noch von den besonderen, von Rechts wegen dem Freispruch der Bischöfe oder des Papstes vorbehaltenen Verfehlungen und Strafen lossprechen zu lassen. Der Zettel stellte sonach eine sinnlich greifbare und bei richtigem Gebrauch absolut sichere Anweisung auf die Seligkeit dar und gab daher seinem Besitzer naturgemäß ein behagliches Sicherheitsgefühl, das den Gedanken an „tägliche Reue und Buße" in der Regel gar nicht mehr aufkommen ließ. Dies Sicherheitsgefühl (securitas de salute futura) hatte Luther schon seit 1515 aufs lebhafteste beunruhigt. Warum? weil es sowohl mit seiner Anschauung von Gott wie mit seiner Vorstellung von der Seligkeit sich schlechterdings nicht vereinigen ließ. Denn was hieß für ihn selig sein? wollen, was Gott will. Wollen, was Gott will, kann aber der Mensch, meinte er, nur, wenn er der Huld Gottes ganz gewiß geworden ist (certitudo salutis), und diese Gewißheit kann er wiederum nur dann festhalten, wenn er unablässig Gott sucht, d. i. unablässig danach trachtet, das Gute zu tun (Römervorlesung 2, 78). Nirgends trat ihm nun jenes von der Kirche großgezogene und auf alle Weise beförderte Sicherheitsgefühl so ungeschlacht und roh entgegen wie in dem Verhalten der Ablaßkäufer und dem „Jahrmarktsbetrieb" der Ablaßhändler. Es ist daher kein Zufall, daß ihm an dem Ablaß zuerst der innere Gegensatz zum Bewußtsein gekommen ist, in den er allmählich zu der von der Kirche gepflegten Frömmigkeit geraten war, und daß seine formell und sachlich zunächst so maßvolle Kritik der Auswüchse des Ablaßwesens gleich so aufreizend

auf die entschlossenen Vertreter des alten Glaubens wirkte. Sie spürten sofort, daß er damit an den Lebensnerv nicht nur des hierarchischen Systems, sondern auch der ganzen bisherigen Religionspflege und Religionsübung gerührt hatte, und nötigten ihn darum durch ihren Widerspruch, seine Kritik unablässig fortzusetzen, bis er schließlich eines Tages, ehe noch der Papst sein letztes Wort gesprochen, zu seiner eigenen Verwunderung erkannte, daß er mit dem „Papsttum" innerlich völlig fertig geworden war (24. Februar 1520 an Spalatin).

Das Konzil von Trient hat in seiner 25. Sitzung vom 3./4. Dezember 1563 den Ablaß für Geld abgeschafft und den Ablaßhandel mit all seinen Mißbräuchen in starken Ausdrücken verdammt. Gleichwohl fehlt es noch immer nicht an Leuten, die das heilige Geschäft verteidigen zu müssen glauben, indem sie es mit den heutigen Volksmissionen oder Evangelisationen vergleichen. Aber dieser Vergleich hinkt. Die Volksmission ist wirklich Mission, der Ablaßhandel war stets ein „Geschäft". Der Volksmissionar will Seelen gewinnen, dem Ablaßhändler war es nie um etwas anderes zu tun als um Geld und wieder Geld. Seelsorgerliche Motive haben bei der Ablaßerteilung nie eine Rolle gespielt, vollends nicht bei den Abläßen, welche die Päpste in fast ununterbrochener Folge seit dem Jubiläum von 1500 verliehen. Bei ihnen war es stets einzig und allein auf Füllung der päpstlichen Kassen abgesehen. Darum spielte auch bei der Abwicklung des „heiligen Geschäfts" seit den Tagen Alexanders VI. ein Bankhaus, die berühmten Fugger, die allergrößte Rolle. Dies Bankhaus riß nach und nach fast den ganzen Verkehr der Kurie mit Deutschland, Polen und den skandinavischen Staaten an sich. Es lag darum im Interesse des Hauses, den Verkehr jener Länder mit Rom möglichst zu beleben und damit zugleich den Geldzufluß nach der ewigen Stadt zu steigern, und aus diesem sehr natürlichen Grunde betrieben seine römischen Vertreter mit großem Eifer nicht zuletzt die Ausschreibung neuer Abläße. Denn schon seit 1507 floß kraft eines geheimen Vorbehaltes, von dem die Ablaßerwerber aber nie etwas erfuhren, $33^1/_3$ Prozent des Ertrages aller Abläße, mochten sie auf dem Papiere auch einzig und allein für Restauration von Kirchen, für Deichbauten oder sonstige fromme Zwecke ausgestellt sein, in die päpstliche Kasse. Ja, Anfang 1514 tat sich die Firma förmlich als Ablaßagentur auf. Sie erwarb nämlich damals von der Kurie das Recht, überall in Deutschland den Interessenten päpstliche Abläße anzubieten, jedoch mit dem geheimen Vorbehalte, daß der Reinertrag zur

Hälfte an die Kurie abgeführt werde. Es glückte den Fuggers auch, gleich eine ganze Reihe solcher neuen Ablässe in Deutschland unterzubringen. Äußerlich sahen dieselben jedoch nicht ganz gleich aus. Man nannte wenigstens bei einem von ihnen als Empfänger des Ertrags die Kurie, während man insgeheim die Hälfte davon einer Person zusicherte, der die Kurie sich verpflichtet fühlte. Dieser eine Ablaß ist der Ablaß, der Luther in die Schranken rief: der Mainzer Ablaß vom 31. März 1515.

Am 30. August 1513 war der Markgraf Albrecht von Brandenburg zum Erzbischof von Magdeburg und kurz darauf zum Administrator des Bistums Halberstadt postuliert worden. Die Vereinigung zweier Bistümer in einer Hand war ungesetzlich. Dazu zählte der zweimal Erkorene erst 23 Jahre. Mithin bedurfte er eines doppelten päpstlichen Dispenses. Papst Leo X. machte jedoch keine Schwierigkeiten: bereits am 16. Dezember 1513 bestätigte er den jungen Hohenzoller als Administrator von Magdeburg und Halberstadt. Als gesetzliche Gebühr entrichtete Albrecht dafür 1079 Dukaten (1 Dukaten = 9,4 Mk. Goldgehalt = 1,4 Fl. = wenigstens 25 bis 30 Mk. heutiger Währung). Kaum hatten die Fugger dies Geschäft erledigt, da eröffnete sich dem hohenzollernschen Glücksprinzen die Aussicht auf ein drittes Bistum: am 9. März 1514 wurde er „offenbar durch göttliche Eingebung", wie man am Berliner Hofe sogleich behauptete, auch in Mainz zum Erzbischof gewählt. Die Kurie hatte nun wohl schon je und dann einem ihrer Kardinäle drei und mehr Bistümer verliehen, aber daß jetzt ein deutscher Prinz, der noch nicht einmal im gesetzlichen Alter stand, drei mächtige und große Bistümer, die zugleich Fürstentümer des heiligen Reiches waren, für sich begehrte, war ein unerhörter Fall. Albrecht selbst hielt sich zunächst zurück. Um so eifriger ließ sogleich sein Bruder, der Kurfürst Joachim von Brandenburg, durch den Doktor Blankenfeld aus Berlin die Kurie bearbeiten. Denn der Machtzuwachs, den Albrechts Glück dem Hause Brandenburg versprach, war so bedeutend, daß auch der Kurfürst an dem guten Ausgang der Sache interessiert war. Brandenburg erlangte damit auf einmal in Norddeutschland das Übergewicht über den alten Rivalen Kursachsen und verhinderte zugleich eine weitere Ausdehnung Kursachsens in Thüringen. Die Kurie wehrte sich lange sehr hartnäckig gegen die Pläne und Wünsche der beiden Hohenzollern. Aber schließlich ließ sie sich auch in diesem Falle durch ein glänzendes Geschäft umstimmen: Auf den Rat eines Ungenannten bot Albrecht dem Papste außer den gesetzlichen Gebühren für die Be-

stätigung als Mainzer Erzbischof im Betrage von 12300 Dukaten eine „Komposition" von 10000 Dukaten an, falls er ihn in allen drei Bistümern bestätige und anerkenne. Der Papst ging im Prinzip auf diesen Vorschlag alsbald ein. Nur über die Höhe der Komposition wurde noch lange zwischen beiden Teilen gefeilscht. Die Kurie ließ erst 15000 Dukaten fordern, dann 12000: denn 12 sei die Zahl der Apostel, worauf einer der Unterhändler Albrechts schlagfertig bemerkte: es gäbe aber nur sieben Kapitalsünden. Schließlich einigte man sich auf 10000. Um aber die nicht ganz zweifelsfreie Zahlungsfähigkeit des jungen Kirchenfürsten zu kräftigen, bot Leo ihm zugleich einen Jubelablaß für das Erzstift Mainz an unter der Bedingung, daß er die Hälfte des Ertrages an die Kurie abliefere. Albrecht hatte dagegen natürlich nichts einzuwenden. Darauf ward er endlich am 18. August 1514 als Erzbischof von Mainz, Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt bestätigt. Wenige Monate später, am 31. März 1515, verkündigte der Papst für die Erzbistümer Mainz und Magdeburg sowie für alle brandenburgischen Länder auf acht Jahre den versprochenen Vollablaß, dessen Ertrag nach der offiziellen Ankündigung allein für den Bau des Petersdoms verwendet werden sollte, aber gemäß der Abmachung vom August 1514 schon im voraus insgeheim zur Hälfte dem jungen Hohenzoller überwiesen war. Die Kurie konnte mit diesem Geschäft wohl zufrieden sein. Sie gewann damit sogleich etwa 23379 Dukaten in bar, außerdem hatte sie sich wieder einmal die Hälfte eines voraussichtlich sehr lukrativen Ablasses gesichert. Denn alle anderen außer einigen Fuggerschen Abläßen hatte sie, was bisher nie vorgekommen war, in den betreffenden Gebieten zugunsten des neuen Geschäfts suspendiert!

Luther hatte schon seit 1514 auf dem Katheder sich öfters abfällig über die steigende Zahl der Abläße, die schamlose Gewinnsucht der Ablaßerteiler und die Verblendung der Ablaßkäufer geäußert. Aber das waren nur gelegentliche kritische Bemerkungen gewesen. Grundsätzlich zu dieser Einrichtung der Kirche Stellung zu nehmen, fühlte er sich erst veranlaßt, als im Frühjahr 1517 der Dominikaner Johann Tetzel im Magdeburgischen als Verkündiger des Mainzer Ablasses auftrat und die „Wittenberger wie wahnsinnig nach Jüterbog rannten", um den „großen Clamanten" zu hören und die außerordentlichen Gnaden des neuen Jubiläums zu erwerben. Denn in den sächsischen Landen war dessen Vertrieb verboten. Er erlebte es damals selber, daß etliche seiner Beichtkinder, als er sie wegen ihres unzüchtigen Wandels zur Rede stellte, ihm einfach die von den

Gnadenhändlern jenseits der Grenze erstandenen Beichtbriefe vorwiesen und ihn freundlich ersuchten, sie trotz des geringen sittlichen Ernstes, den er bei ihnen wahrnahm, unverzüglich loszusprechen. Er fragte sich betroffen: Entspricht dieser Mißbrauch wirklich der Lehre und dem Rechte der Kirche? und studierte dann fleißig in seiner Zelle die einschlägige Literatur, sprach auch mit seinen juristischen Kollegen, die etwas von der Sache verstanden, und kam so mehr und mehr zu der Überzeugung, daß es recht schwach um das Recht und den Wert des Ablasses bestellt sei. Inzwischen hatte er schon, obgleich er sich damit bei Kurfürst Friedrich üblen Dank verdiente, auf der Kanzel den Kampf gegen den Ablaß begonnen. Aber es war ihm dabei nur um die seelsorgerliche Belehrung der Wittenberger Gemeinde zu tun. Der Gedanke, sich mit seinen Ergebnissen und Bedenken an weitere Kreise zu wenden, lag ihm noch ganz ferne. Da fiel ihm, wohl erst im Oktober 1517, die mit dem Wappen des Mainzer Erzbischofs gar herrlich geschmückte „summarische Instruktion für die Subkommissare, Pönitentiare und Beichtväter", die den Mainzer Ablaß vertreiben sollten, in die Hände. Mit Staunen las er, wie dieser vornehmste Prälat Deutschlands seine oberhirtlichen Pflichten auffaßte. Und alsbald stand es ihm fest: dies Buch muß hinweg, und zwar muß der Erzbischof selber es sofort unterdrücken und zugleich seinen Ablaßpredigern eine andere Predigtweise anbefehlen. Um ihn dazu zu bestimmen, faßte er jetzt die Ergebnisse, zu denen er im Laufe der letzten Monate bei seinen Studien über den Ablaß gelangt war, in Thesenform zusammen und fügte noch eine Reihe Sätze zur Kritik der Mainzischen Instruktion hinzu. Diese Thesen ließ er dann als Plakat drucken und schickte sie mit einem beweglichen Mahnbriefe am 31. Oktober an die Räte des Erzbischofs in Calbe an der Saale. Das Plakat veröffentlichte er aber vorerst nur durch Anschlag an dem schwarzen Brette der Universität, der sogenannten Thesentür der Schloßkirche. Man sieht hieraus deutlich, wie wenig er daran dachte, die Sache an die große Glocke zu hängen. Er hoffte bestimmt, daß sein Appell an das Gewissen des Erzbischofs, zum mindesten aber sein Hinweis auf die wahren Absichten des Papstes nicht vergeblich sein werde. Denn daß der gute Papst Leo genau so über das Treiben der Ablaßprediger denke wie er, daran zweifelte er ebensowenig, wie daran, daß er das kanonische Recht auf seiner Seite habe. Warum hätte er also gleich in der Öffentlichkeit Lärm schlagen sollen? Nicht Ärgernis zu erregen, sondern Ärgernis zu verhüten, das war wirklich, wie er an Albrecht schrieb, die einzige Absicht, die ihn leitete. Dem ent-

spricht denn auch durchaus der sachliche Inhalt der 95 Thesen. Nirgends tastet er darin ein „formales Dogma" der Kirche an, nirgends verrät er auch nur ganz von fern eine stille Neigung, sich wider die Autorität des Papstes aufzulehnen. Er will einfach nur feststellen, was der Ablaß nach dem kanonischen Recht ist: Erlaß der kanonischen Bußstrafen, und vor der Überschätzung und dem Mißbrauch dieser kirchlichen Einrichtung warnen. Allein so wenig er verhehlt, wie gering er von solchem Straferlasse denkt — denn wer sich wahrhaft schuldig fühlt, sehnt sich, meint er, stets aufrichtig nach Strafe und wird daher auch die kanonischen Bußstrafen nicht von sich abzuwälzen suchen, sondern gern und freudig auf sich nehmen —, so will er doch deswegen keineswegs den Ablaß abschaffen oder gar dem Papste das Recht bestreiten, Ablässe auszuschreiben. Nichts hat ihm, darf man daher wohl behaupten, bei der Abfassung dieser „Erklärung über das Wesen und den Wert der Ablässe" ferner gelegen als der Gedanke, zu einer Reformation der Kirche aufzurufen oder gar von der Kirche, die er immer noch wie eine Mutter liebte, sich loszusagen.

Aber wie kam es dann, daß die Kurie alsbald gegen ihn jenen berühmten Prozeß einleitete, der nach über dreijähriger Dauer schließlich mit der Verfluchung des neuen Ketzers und seiner Ächtung durch Kaiser und Reich endete? Er meinte selber schon 1518: daran sei niemand anders schuld als Tetzel und Tetzels Ordensgenossen, die Dominikaner. Aber Tetzel behauptet in einem Briefe an Miltitz vom 31. Dezember 1518 aufs bestimmteste: nicht er, sondern der Erzbischof Albrecht habe bei der Kurie den Angeber gespielt.

Entspricht diese Behauptung ganz der Wahrheit? Ist der als Förderer aller idealen Kulturbestrebungen so hoch gepriesene Hohenzoller wirklich ganz allein für diese für Luther und seine Freunde so überraschende Wendung verantwortlich zu machen?

Erzbischof Albrecht gehörte zu den bequemen Genußmenschen, die allen verantwortungsvollen Entscheidungen am liebsten aus dem Wege gehen. Als er daher nach Mitte November in seiner Residenz Aschaffenburg endlich aus Calbe Luthers Eingabe erhielt, war sein erster Gedanke sogleich, wie er diesen unangenehmen Handel, ohne seine oberhirtlichen Pflichten geradezu zu verletzen, sich schleunigst vom Halse schaffen könne. Und genau so dachten auch die Leute, denen er die Sache vorlegte. Die Theologen und Juristen der Mainzer Universität erklärten ihm nach langwieriger Beratung am 17. Dezember rund heraus, daß sie in den 95 Thesen nichts Verdammliches entdecken und ihm da-

her nicht empfehlen könnten, persönlich sich weiter mit der Angelegenheit zu befassen. Die Mainzer Hofräte hielten zwar ein gerichtliches Vorgehen gegen den Augustiner nicht geradezu für politisch bedenklich, allein sie rieten ihm doch, die Entscheidung darüber lieber seinen Räten in Halle zu überlassen (13. Dezember). Die Räte in Halle aber verstanden Albrechts Wink, daß ihm gar nichts daran liege, „den Handel und die Feindschaft des Augustinerordens auf sich zu laden", so gut, daß sie von der Erlaubnis, Herrn Johann Tetzel zu ermächtigen, durch das geistliche Gericht weitere Kundgebungen Luthers in der Ablaßfrage zu verhindern (processus inhibitorius), keinen Gebrauch machten. Das Ende vom Liede war somit, daß Albrecht persönlich nichts tat, um Tetzel gegen seinen Widersacher zu helfen. Aber eben „um die Sache und die Feindschaft des Augustinerordens nicht auf sich zu laden", hatte er schon vor dem 13. Dezember „den Handel eilends auch päpstlicher Heiligkeit zugefertigt" und durch seinen Geschäftsträger in Rom den vermessenen Mönch wegen Verbreitung neuer Lehren denunzieren lassen. Als Beweismaterial hatte er alle Schriften Luthers beigelegt, die ihm zu Händen gekommen waren: die 97 und die 95 Thesen, den Traktat über die Bußpsalmen und, wie es scheint, auch die „kurze Erklärung der zehn Gebote" von 1517. Er hatte jedoch dafür gesorgt, daß man auch in Rom erfuhr, wie peinlich ihm die ganze Angelegenheit war und wie sehr er sich vor der Feindschaft des Augustinerordens fürchtete. Daher versuchte der Papst im Februar 1518 zunächst durch Vermittlung des derzeitigen Vorstehers des Augustinerordens, Gabriel della Volta, den Bruder Martin „von seiner Neuerungssucht abzubringen und zu beschwichtigen". Gleichzeitig bemühte er sich aber auch schon durch Gewährung gewisser wertvoller Privilegien für das Allerheiligenstift in Wittenberg, die mit Luthers Anschauungen und Forderungen sich schlechterdings nicht vereinigen ließen, den Kurfürsten von Sachsen in sein Interesse zu ziehen. Allein seine Erwartungen wurden getäuscht. Luther lehnte bereits im März den ihm auf Voltas Geheiß von Staupitz abgeforderten Widerruf ab, und der Kurfürst ließ ihn nicht nur nicht fallen, sondern bestärkte ihn noch insgeheim in seinem Widerstande, indem er ihn gerade in diesem Augenblicke seines besonderen Schutzes versicherte. Ja, er nahm bald auch öffentlich für den giftigen Irrlehrer Partei. Als er erfuhr, daß auf Voltas Wunsch die Angelegenheit auf dem nächsten Kapitel der deutschen Augustinerkongregation in Heidelberg zur Sprache kommen solle, erklärte er, daß er Bruder Martin nur dann nach Heidelberg ziehen lassen werde,

wenn Staupitz und die anderen Oberen des Ordens sich dafür verbürgen würden, daß man seinem Schützling auf dem Kapitel kein Härchen krümmen werde. So verlief denn auch die Heidelberger Tagung ganz ohne bedenklichen Zwischenfall. Die scharfe Anklagerede Voltas wider den irrenden Bruder wurde zwar vorgelesen, aber der irrende Bruder, wie es scheint, nur angewiesen, seinen Standpunkt in einer Eingabe an den Papst ausführlich zu begründen. Daraufhin sandte Luther am 30. Mai durch Staupitz seine längst fertiggestellten Resolutionen zu den 95 Thesen nach Rom. In dem Begleitschreiben an den Papst faßt er selber den Inhalt seiner Ausführungen kurz und bündig in dem einen Satz zusammen: Ich kann nicht widerrufen. Damit war das durch die Mainzer Denunziation veranlaßte Verfahren tatsächlich zu Ende, und man darf wohl behaupten, daß die Kurie kaum so bald zu weiteren Schritten sich entschlossen haben würde, wenn nicht inzwischen Tetzels Ordensgenossen längst für eine Fortsetzung desselben in viel schärferer Tonart Sorge getragen hätten.

Bereits Ende Januar 1518 hatten sich nämlich die Dominikaner der sächsischen Ordensprovinz auf einem Kapitel zu Frankfurt an der Oder einmütig für Tetzel erklärt und den Beschluß gefaßt, Luther nicht nur wegen Verbreitung neuer Lehren, sondern auch wegen Verdachts der Ketzerei in Rom zu denunzieren. Aber den Erfolg dieser Denunziation gaben sie sich jetzt schon den überschwenglichsten Hoffnungen hin. Der Papst war ihrem Orden notorisch besonders zugetan, desgleichen der leitende Minister des Papstes, der Kardinal Medici (Clemens VII.). Dessen nächster Vertrauter, der sächsische Mönch Nikolaus von Schönberg, und der einflußreichste Theologe der Kurie, Kardinal Cajetan, aber waren selber Dominikaner. Es konnte ihnen sonach ihrer Meinung nach in Rom gar nicht fehlen. Daher drohten sie jetzt schon ganz offen bei jeder Gelegenheit Luther mit dem Feuertode und seinem Beschützer, dem Kurfürsten von Sachsen, mit dem Fluche der Kirche. Luther nahm diese Drohungen mit Recht nicht leicht. Er rechnete jetzt schon mit einem ungünstigen Ausgange seiner Sache. Aber er ließ sich dadurch doch nicht einen Augenblick einschüchtern. Von Christus und von der ewigen Seligkeit, erklärte er am 16. Mai in einer Predigt über die Wirkungen des Bannes, die seine Widersacher alsbald in ganz Deutschland gegen ihn ausspielten, kann der Christ durch den Fluch der Kirche niemals geschieden werden. Warum sollte er sich also vor dem Bann fürchten?

Allein die Dominikaner mußten sich doch noch etwas gedul-

den. Erst als sie Ende Mai in Rom eine zweite Denunziation mit neuem Belastungsmaterial eingereicht hatten, ermächtigte der Papst etwa Mitte Juni seinen Generalstaatsanwalt, den Fiskalprokurator Mario de Perusco, gegen Luther in den üblichen Formen den kanonischen Prozeß einzuleiten. Auf Peruscos Antrag betraute er dann mit der Voruntersuchung seinen obersten Richter, den Generalauditor Hieronymus Ghinucci, und mit der Erstattung des für dieselbe erforderlichen theologischen Gutachtens seinen amtlichen Sachverständigen für Glaubenssachen, den magister sacri palatii Prierias. Prierias war, wie alle magistri palatii, Dominikaner, strenger Thomist und Kurialist. Er entledigte sich daher seines Auftrages mit jugendlichem Feuer. Binnen drei Tagen setzte er ein Gutachten auf, in dem er den neuen Ketzer äußerst grob und ungeschickt abfertigte. Er selbst war aber so stolz auf dies Machwerk, daß er es sofort auch im Drucke ausgehen ließ, und wenigstens auf den delegierten Richter, Ghinucci, machte es den gewünschten Eindruck. Ghinucci erließ im Vereine mit Prierias Anfang Juli 1518 an Luther in den üblichen Formen die Vorladung zum Verhör in Rom. Dort sollte er spätestens 60 Tage nach Empfang der Zitation vor Perusco, Ghinucci und Prierias wegen Verdachtes der Ketzerei und Auflehnung gegen die päpstliche Gewalt sich verantworten. Zur Begründung dieser Anklagen hatte die päpstliche Kanzlei das Gutachten des Prierias beigelegt. Damit war in aller Form der Ketzerprozeß gegen Luther eingeleitet.

Am 7. August langte die Zitation in Wittenberg an. Bis Anfang Oktober hatte also Luther, wie es schien, Zeit, dazu Stellung zu nehmen. Aber es kam anders, als er selbst und seine Freunde erwarteten. Bereits am 23. August wies der Papst den Kardinal Cajetan, der zur Zeit auf dem Augsburger Reichstage weilte, an, den Wittenberger Mönch unverweilt zu verhören und, falls er nicht widerrufe, sofort verhaften und nach Rom abführen zu lassen; falls er aber der Verhaftung sich entziehe, ihn samt allen Anhängern und Gönnern ohne weiteres in den Bann zu tun. Ein zweites Breve vom selben Tage forderte von dem Kurfürsten von Sachsen die Auslieferung Luthers und ein Brief des Ordenspromagisters Volta an den Augustinerprovinzial von Sachsen, Gerhard Hecker, am 25. August sogar bei strenger Strafe die sofortige Einkerkerung und Fesselung des verblendeten Ketzers mit Hand- und Fußeisen.

Was war inzwischen geschehen? — Die deutschen Dominikaner hatten, wir wissen nicht, auf welchen Schleichwegen, sich Aufzeichnungen von Luthers Predigt über die Wirkungen des Bannes vom

16. Mai verschafft. Daraus hatten sie geschickt etliche lateinische Thesen über den Bann fabriziert und dieselben dann mit einem aufrührerischen Gedicht, das nicht von Luther herrührte, dem Kardinal Cajetan in die Hände gespielt. Seitdem war der Kardinal der festen Überzeugung: der Augustiner ist ein notorischer Ketzer. Damit aber hatte sich die Prozeßlage nach kanonischem Recht vollständig geändert. Das bisherige Verfahren war gegenstandslos und ein ganz neues Verfahren, das Verfahren wegen notorischer Ketzerei, unumgänglich geworden. Es fragte sich nur, ob die hierzu nötigen Schritte gleich jetzt ergriffen werden sollten. Aber auch darüber kam Cajetan sehr bald ins klare. Er hatte mit Genugtuung bemerkt, wie scharf Kaiser Maximilian über die Frage der Erhebung seines Enkels zum römischen Könige mit dem Kurfürsten von Sachsen aneinandergeraten war. Diese Zwistigkeit nutzte er sogleich sehr geschickt aus, indem er den verärgerten Kaiser bestimmte, am 5. August ein von ihm entworfenes Schreiben nach Rom zu richten, in dem der Papst ersucht wurde, unverzüglich Luther abzuurteilen, damit dann Maximilian seinerseits gegen den Irrlehrer vorgehen, d. i. die Reichsacht über ihn verhängen könne. In Rom zweifelte man danach nicht, daß man den neuen Ketzer nunmehr in kürzester Frist zur Strecke bringen könne. Man verurteilte ihn daher sogleich in contumaciam wegen notorischer Ketzerei und fertigte die nötigen Haftbefehle aus. Aber man wußte sehr wohl, daß diese Befehle vollständig unwirksam seien, falls der Kurfürst sich weigere, seinen Schützling preiszugeben. Daher entschloß sich der Papst am 5. September, dem Kurfürsten die längst sehnlich gewünschte goldene Rose und dem Allerheiligenstifte in Wittenberg einige sehr einträgliche Ablaß- und Beichtprivilegien zu verleihen, um die sich die sächsischen Agenten schon vor Jahren in Rom eifrig bemüht hatten. Er ging also zielbewußt darauf aus, den Kurfürsten zu bestechen. Ein jüngerer Verwandter des Paters Schönberg, der als beschäftigungsloser Notar seit einigen Jahren in Rom lebte, der Titularkammerjunker Karl von Miltitz, ward dazu auserwählt, sich das bei solchen Gelegenheiten stets abfallende reichliche Trinkgeld zu verdienen, und am 10. September schon von Seiner Heiligkeit für seine ehrenvolle Mission mit den erforderlichen Instruktionen versehen. Da traf eine Depesche vom Augsburger Reichstag ein, die den Papst bestimmte, den tatendurstigen jungen Mann vorläufig zurückzuhalten. Cajetan meldete, daß es dem Kaiser am 27. August gelungen sei, nicht weniger als fünf Kurfürsten für die Wahl seines Enkels Karl zu gewinnen. Nur einer der hohen Herren habe nicht an dem Han-

del sich beteiligt, der Kurfürst von Sachsen. Da nun die Wahl Karls für die Kurie schlechthin unannehmbar und die Hilfe des Sachsen für gewisse dem heiligen Vater sehr am Herzen liegende Geldbewilligungen des Reichstages nicht zu entbehren sei, so müsse man wohl oder übel in der lutherischen Angelegenheit sich wieder etwas rückwärts konzentrieren. Denn der Sachse habe natürlich sogleich die Gunst der Stunde benutzt, um recht ansehnliche Zugeständnisse in dieser leidigen Sache zu verlangen. Er fordere erstlich, daß der Irrlehrer in Augsburg verhört, zweitens nicht als notorischer Ketzer, sondern mit Güte und väterlicher Milde behandelt, drittens in keiner Weise zum Widerrufe genötigt und viertens dann auch noch „in Gnaden wieder entlassen werde". Der Papst war von dieser Depesche wahrscheinlich nicht gerade erbaut. Aber er sah ein, daß er dem Kurfürsten jetzt möglichst entgegenkommen müsse. Er instruierte daher Cajetan etwa Mitte September in diesem Sinne und bevollmächtigte ihn zugleich als delegierter Richter den Prozeß gegen Luther in Deutschland unverzüglich zu Ende zu führen. So verlief denn die Zusammenkunft Luthers mit dem Kardinal in Augsburg ganz, wie es der Kurfürst gewünscht hatte: Luther war nicht zu bewegen, die „harmlosen" sechs Buchstaben revoco (ich widerrufe) auszusprechen, und der Kardinal konnte ihm trotzdem doch nichts anhaben. Gleichwohl war die Verhandlung für den Fortgang des Prozesses nicht ganz bedeutungslos. Cajetan gewann in dem Gespräch mit Luther die Überzeugung, daß es an einer ausreichenden dogmatischen Grundlage zur Verurteilung des Ketzers fehle. Er ersuchte daher die Kurie, unverzüglich diesem Mangel abzuhelfen, und legte, um die Sache möglichst zu beschleunigen, gleich einen Entwurf zu einer dogmatischen Erklärung über den Ablaß bei. Leo X. ging auch hierauf sofort ein. Schon am 9. November definierte er in der Dekretale „Cum postquam" in der von Cajetan gewünschten Fassung das Ablaßdogma, bedrohte die Vertreter aller abweichenden Meinungen mit dem großen Bann und ermächtigte den Kardinal, gegen alle Personen, die solcher sich schuldig machen würden, ohne Rücksicht auf ihre etwaigen Hintermänner nach seinem freien Ermessen einzuschreiten. Schade nur, daß in dem Falle, um den es sich jetzt handelte, der Hintermann, nämlich der Kurfürst von Sachsen, so ungewöhnlich hinterlistig und geschickt in der Erfindung immer neuer Hindernisse war. Cajetan versuchte zunächst ihm mit Drohungen beizukommen. Er beschwor ihn in einem Schreiben, das etwa Mitte November in der kurfürstlichen Residenz anlangte, bei seiner fürstlichen Ehre und Christenpflicht, den Bruder Martinus entweder

nach Rom auszuliefern oder aus seinen Landen zu vertreiben, und deutete zum Schlusse mit verhüllten Worten an, was ihm selber bevorstehe, wenn er jetzt wiederum nein sage. Diese Drohungen machten auch wirklich in Sachsen Eindruck, aber mehr auf Luther als auf den Kurfürsten. Luther wollte um keinen Preis seinen guten Herrn ins Unglück stürzen. Er erbot sich daher sofort aus freien Stücken, Sachsen zu verlassen. Der Kurfürst sah die Lage sehr viel ruhiger an. Aber auch er erwog doch eine Zeitlang, ob es nicht geraten sei, seinen schwer lenksamen Schützling an einem sichereren Orte unterzubringen. Allein schließlich entschied er doch: Luther solle bleiben, und lehnte das Ansinnen des Kardinals höflich, aber bestimmt ab (8. Dezember).

Als das geschah, war schon der hoffnungsvolle, ewig durstige junge Diplomat in Deutschland eingetroffen, der „den sächsischen Fuchs" auf dem umgekehrten Wege, nämlich durch Liebenswürdigkeiten, kirre machen sollte: Karl von Miltitz. Wie gut die Kurie auch diesen Bestechungsversuch vorbereitet hatte, lehrt die Tatsache, daß Miltitz ermächtigt war, zwei Personen außerehelicher Geburt den Eintritt in den geistlichen Stand und die Beförderung zu allen möglichen päpstlichen Ämtern und Würden zu ermöglichen. An wen war hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach gedacht? An die beiden unehelichen Söhne Friedrichs, die er zärtlich liebte und auf diese Weise nun gar leicht höchst stattlich mit kirchlichen Pfründen hätte versorgen können! Aber so gut die Kurie ihre Sache gemacht hatte, so schlecht löste der würdige Titularkammerjunker die wahrlich nicht allzuschwere Aufgabe, die ihm der gütige römische Oheim im Hinblicke auf seine höchst betrübliche Vermögenslage verschafft hatte. Er war in seiner Instruktion ausdrücklich aufs strengste an die Weisungen Cajetans gebunden worden, dem er nur als eine Art besserer Kurier das edle Wild zutreiben sollte. Aber er erkannte bald, daß er damit in Deutschland sich sehr unbeliebt machen würde, und so vertauschte er in froher Wageluft eigenmächtig die fatale Rolle des Häschers mit der sehr viel dankbareren des liebenswürdigen Vermittlers. Allein warum rief ihn die Kurie dann nicht sogleich ab, sondern ließ ihn zunächst ruhig gewähren? Ohne Zweifel war auch sie anfänglich nicht imstande, in den Elaboraten des eitlen Schwätzers das Wahre von dem Falschen genau zu unterscheiden. Denn manches, was Miltitz vorbrachte, war in der Tat nicht ganz unzutreffend, so z. B. die Behauptung, daß der lutherische Handel nur infolge der gehässigen und unlauteren Machenschaften

der Dominikaner sich zu einer solchen Haupt- und Staatsaktion ausgewachsen habe. Auch sie hielt es daher jetzt nicht für ausgeschlossen, daß Luther bei guter Behandlung sich bereitfinden werde, freiwillig zu widerrufen, und so behandelte sie denn den notorischen Ketzer, über den sie aller Wahrscheinlichkeit nach bereits in aller Form Rechtens den großen Fluch ausgesprochen hatte, auf einmal als guten Christen erster Klasse: Am 29. März 1519 lud der Papst den „geliebten Sohn" in einem eigenen Briefe in den zärtlichsten Worten zu sich nach Rom ein und versprach ihm sogar freundlichst die nicht unbedeutenden Reisekosten zurückzuerstatten. Aber man hätte doch Miltitz in Rom nicht so unbedingt Glauben geschenkt, wenn man durch eine andere Angelegenheit jetzt nicht so vollständig in Anspruch genommen gewesen wäre. Am 12. Januar war Kaiser Maximilian gestorben. Karl von Spanien und Franz I. von Frankreich bewarben sich um die Nachfolge im Reich. Allein der eine war dem Papst im Grunde ebensowenig genehm wie der andere. Daher faßte er schon Ende Januar die Kandidatur des Kurfürsten von Sachsen ins Auge. Aber der Kurfürst hatte durchaus nicht den Ehrgeiz Kaiser zu werden. Also durfte man kein Mittel unversucht lassen, um ihn den Wünschen Roms gefügig zu machen. Und wirklich, man ließ kein Mittel unversucht. Man stellte ihm schließlich sogar am 7. Juni 1519 die Erhebung eines „Freundes", nämlich Luthers, zum Kardinal in Aussicht und erklärte sich bereit, den „Freund" außerdem mit einem reichen Erzbistum zu versorgen! Allein schon in den nächsten Wochen wurden alle Hoffnungen der Kurie zuschanden. Am 28. Juni wurde Karl von Spanien zum Kaiser gewählt, im Juli erklärte Luther auf der Leipziger Disputation dem Papsttum förmlich den Krieg. Danach konnte man auch in Rom sich keiner Täuschung mehr über Miltitz' plan- und haltlose Schwindelpolitik hingeben. Man beschloß die Wiederaufnahme des Prozesses. Vorerst versuchte man jedoch noch einmal, durch Miltitz den Kurfürsten von Sachsen einzuschüchtern, indem man ihn kurzweg mit dem Interdikt bedrohte, falls er Luther nicht fallen lasse. Aber diese Drohung hatte nicht den gewünschten Erfolg. Der sonst so ängstliche Herr antwortete in einer sehr umfänglichen Denkschrift sehr höflich, daß die Kurie nicht befugt sei, seinen Professor mit dem Banne und sein Land mit dem Interdikt zu belegen, ehe der Vermittlungsversuch des Erzbischofs von Trier stattgefunden habe, den Miltitz inzwischen in direktem Widerspruche zu seiner Instruktion ganz auf eigene Verantwortung anzuordnen sich erlaubt hatte. Diese Denkschrift wirkte in Rom wie eine Kriegs-

erklärung. Bereits am 9. Januar 1520 antwortete ein italienischer Kuriale im päpstlichen Konsistorium darauf mit einer donnernden Rede, die bewies, daß man auch in Rom auf den groben Stil der Zeit sich verstand. Da wurde der alte Kurfürst, der sich so gern „schmiegte und drückte und so viel litt, um nur Frieden zu haben", als ein wütender, grausamer Tyrann, als Henker des Klerus, des apostolischen Stuhles, ja der ganzen christlichen Religion aufs schwärzeste geschildert und endlich gar als das Zwillingshaupt der greulichen Hydra Luther bezeichnet. Zum Schlusse ersuchte der Redner den Papst, den beiden Ketzern endlich die längst verdiente Strafe zuteil werden zu lassen, d. i. sowohl gegen Luther wie gegen den Kurfürsten das kanonische Verfahren wegen Ketzerei einzuleiten. Der kluge Mediceer hielt es natürlich nicht für angezeigt, dem „sächsischen Fuchs" gleich mit der ultima ratio paparum aufzuwarten. Er begnügte sich vorerst am 1. Februar, aus den Generalen und Prokuratoren der Bettelorden und einigen Kardinälen einen Ausschuß zur Vorbereitung einer Bannbulle gegen den Dr. Martinus zu bilden.

Die Mitglieder der Kommission waren meist theologisch völlig ungebildete Männer. Sie ließen sich daher auf eine gründliche Erörterung des ihnen vorgelegten Anklagematerials gar nicht ein. Sie nahmen vielmehr einfach die beanstandeten Sätze Stück für Stück durch und verdammten sie kurzweg. Auf diese Weise kamen sie allerdings erfreulich rasch vorwärts, aber einem der Beisitzer wurde es bei diesem erschreckend lebhaften Tempo doch immer unheimlicher zumute: dem Kardinal Cajetan. Er war damals wohl der einzige Mann in Rom, der die Materie völlig beherrschte und ganz genau wußte, wie strittig so manche der von Luther aufgeworfenen Fragen waren. Er hatte weiter nie die extremen Ansichten Tetzels und der deutschen Dominikaner geteilt und, was beinahe noch schwerer ins Gewicht fiel, er allein von den römischen Glaubensrichtern kannte Luther persönlich und war über die Zustände in Deutschland so weit unterrichtet, daß er einigermaßen zu beurteilen vermochte, welchen Eindruck jenseits der Alpen ein so überstürztes Vorgehen machen mußte. Wir erfahren nicht, auf welche Weise er seine Bedenken zur Kenntnis des Papstes gebracht hat. Wir hören nur, daß der Papst bereits am 11. Februar eine neue Kommission bildete, die tatsächlich ganz nach den Weisungen des gelehrten Kardinals arbeitete. Das zeigen denn auch die höchst überraschenden Beschlüsse, zu denen diese zweite Kommission in den nächsten Wochen gelangte. Sie stellte vor Mitte März den Antrag: nur einen Teil von Luthers Sätzen direkt als ketzerisch zu verdammen, die anderen bloß als Ärgernis

erregend oder falsch oder „frommen Ohren anstößig“ oder verführerisch oder der katholischen Wahrheit widerstreitend zu brandmarken, weiter diese Entscheidung zunächst, ohne Luther bei Namen zu nennen, in Gestalt einer Dekretale zu verkündigen und endlich den Angeklagten noch einmal persönlich durch ein Breve zum Widerruf aufzufordern. Der Papst ging zunächst auf diese Vorschläge ein. Er befahl sogleich dem Augustinerpromagister Volta noch einmal durch Vermittlung von Staupitz Luther zum Widerruf zu veranlassen. Aber als Volta diesen Mahnbrief schrieb (15. März), war schon der Mann auf dem Wege nach Rom, der Cajetans Bemühungen um eine anständige Kriegführung gegen den neuen Ketzer alsbald vereiteln sollte: Dr. Johann Eck aus Ingolstadt. Es gelang diesem skrupellosesten aller Ketzerrichter, noch im März Cajetans Anträge zu Falle zu bringen und den Papst zu bestimmen: eine dritte Kommission zu bilden, in der er den Ton angab. Diese Kommission bestand nur aus vier Personen: Eck, Cajetan, dem Kardinal Accolti und einem sonst nicht weiter bekannten Dr. Johannes Hispanus. Ihr Auftrag lautete einfach: Fertigstellung einer Bannbulle wider Luther. Ecks Einfluß bekundete sich vor allem darin, daß die Kommission jetzt außer den von den Löwener und Kölner Dominikanern und den von dem Kardinal Adrian von Utrecht beanstandeten Lehren noch eine Reihe erst von ihm präsentierter neuer Sätze in das Schuldkonto des Reformators aufnahm. Am 2. Mai war die Kommission so weit fertig, daß sich der Papst auf seinem Lustschlosse Magliana, wo er so gern hoch zu Rosse dem wilden Treiben der Saujagd zusah, von dem Ingolstadter Professor den Entwurf der Bulle vorlegen lassen konnte; er begann schon, ganz dem Genius des Ortes entsprechend, mit dem schönen Votum: „Erhebe dich, Herr ..., ein wildes Schwein will deinen Weinberg verwüsten.“ Erst beinahe drei Wochen später, am 21., 23. und 25. Mai, ward dann das Schriftstück, wie üblich, von den Kardinälen im Konsistorium durchberaten. Über die Verwerflichkeit der 41 von der Kommission ausgezogenen Sätze Luthers war das heilige Kollegium einer Meinung. Auch die übrigen von dem Juristen Accolti verfaßten Abschnitte der Bulle ließ es meist ohne Widerspruch passieren. Nur gegen die Behauptung, daß die Appellation an das allgemeine Konzil die ärgste Ketzerei sei, die Luther begangen habe, legte eine der Eminenzen, der alte gelehrte Spanier Bernardino Carvajal, lebhaft Verwahrung ein. Aber das Kollegium ging über diesen Protest einfach zur Tagesordnung über. Eine längere Diskussion entspann sich allem Anschein nach nur über

die Frage, ob alle Schriften des Ketzers zum Scheiterhaufen zu verdammen seien oder nur diejenigen, in denen einer der bösen 41 Sätze vorkomme, weiter über die Frage, ob, wie Cajetan empfahl, bei den einzelnen Sätzen immer genau der Grad ihrer Verwerflichkeit angegeben werden solle, und endlich über die Frage, ob der Ketzer, wie Accolti wünschte, noch einmal vorgeladen oder sogleich, wie Pucci vorschlug, feierlich verflucht werden solle. Aber schließlich ward doch von dem Konsistorium am 1. Juni die Bulle unverändert, wie es heißt, angenommen und danach am 15. in der Kanzlei in den üblichen Formen ausgefertigt.

Ganze vier Monate hat also die Kurie gebraucht, um mit dem Dr. Martinus endgültig fertig zu werden. Was ist nun bei diesen Bemühungen herausgekommen? Äußerlich betrachtet recht viel: ein Schriftstück, das an Umfang, Wortreichtum und Salbung beinahe alle Erzeugnisse derselben Art übertrifft, die der vielberufene Kurialstil in jenen schreibseligen Zeiten hervorgebracht hat. Aber ist dies berühmteste Produkt des berühmten Juristen Accolti auch inhaltlich ein Meisterstück? Hören wir den betriebsamsten der paar Dutzend Geburtshelfer, die bei der schweren Geburt dieses Kindes von Rom assistiert haben, den Dr. Eck, so müssen wir wohl antworten: nein. Eck konstatiert drei Jahre später, daß die Bulle ihren Zweck völlig verfehlt habe. Manche der verurteilten Sätze seien so dunkel und einige so absolut gleichgültig, daß selbst die gelehrtesten Leute nicht zu begreifen vermöchten, warum sie verworfen worden seien. Noch bedenklicher erscheint es ihm, daß die Kurie jene Sätze verdammt habe, ohne ihr Verdikt, wenn auch nur mit kurzen Worten, zu begründen, und zwar aus der Bibel zu begründen, „denn alle Welt verlangt jetzt die ganze Heilige Schrift zu hören. Daher müssen alle Kundgebungen des Papstes nach der Bibel, ja nach dem Heiligen Geiste schmecken". In der Tat, die Bulle entspricht auch nicht den allergewöhnlichsten Anforderungen, die man an derartige Schriftstücke zu stellen berechtigt ist. Die verurteilten Sätze sind sehr ungeschickt ausgewählt, oft ohne Kommentar gar nicht verständlich und bisweilen so „malitiös" formuliert, daß Luther gleich behaupten konnte, das habe er gar nicht gelehrt. Das Allergravierendste aber ist, daß die römischen Glaubensrichter gerade die „Hauptirrtümer" Luthers, seine neuen Lehren vom Glauben, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten, von der Kirche ganz vergessen haben. Warum? Weil sie zu bequem gewesen waren, die Schriften des Ketzers selber ordentlich durchzulesen, und alle miteinander, auch Eck und Cajetan, sich damit begnügt hatten, aus den Auszügen der

Kölner und Löwener Dominikaner und dem Protokoll der Leipziger Disputation die schönsten Stellen auszuwählen. Schon die Zeitgenossen urteilten daher, daß die Kurie sich mit diesem Machwerke ein geistiges Armutszeugnis ausgestellt habe. Aber sie hätte damals schwerlich etwas Besseres leisten können. Sie war damals wirklich arm nicht bloß an Heiligem Geist, sondern an Geist überhaupt. Die wenigen ihrer Mitglieder, die Anspruch auf Geist erhoben, waren „Poeten", d. i. Humanisten, oder Juristen. Theologen waren in dem Leoninischen Rom seltener und viel weniger geachtet als Astrologen, und unter diesen paar angeblich hochbedeutenden Gottesgelehrten, zu denen Eck in aller Unschuld sogar den Papst rechnet, gab es nur einen, der wirklich ein gründlicher Gelehrter war: Cajetan. Aber dieser einzige wirklich gelehrte Mann, der allein auch eine Ahnung von der Tragweite der Beschlüsse hatte, die der allezeit fröhliche Medicäer jetzt urbi et orbi verkündigte, war gerade in dem entscheidenden Augenblicke von dem vorlauten Prahler Eck, dessen ungewöhnlicher Durst den Lästermäulern im Vatikan so viel Anlaß zu boshaften Bemerkungen gab, brutal beiseite geschoben worden. Indes, die Bulle interessiert uns hier nicht in erster Linie als Dokument für den Stand der geistigen Kultur in dem mediceischen Rom, sondern als weltgeschichtliches Ereignis, d. i. wegen der Verfügungen, in denen sie die noch in den letzten Maitagen im Konsistorium lebhaft erörterten Rechtsfragen endgültig entscheidet. Wie äußert sie sich über diese Fragen? Sie verdammt zunächst die vielberufenen 41 Sätze Luthers, jedoch ohne, wie Cajetan es so dringend gewünscht hatte, den Grad ihrer Verwerflichkeit im einzelnen kenntlich zu machen. Sie verurteilt weiter an der einen Stelle Luthers Bücher nur zum Teil, an einer anderen aber unterschiedslos zum Scheiterhaufen. Endlich Luther selbst und seine Anhänger bedroht sie vorerst nur mit dem großen Bann. Es soll ihnen allesamt auch jetzt noch freistehen, binnen 60 Tagen, gerechnet vom Tage der Veröffentlichung der Bulle in Rom und in den Bistümern Brandenburg, Meißen und Merseburg, ihre Irrtümer zu widerrufen. Ist das nicht auffällig, ja mehr noch ein wahrhaft erhabenes Beispiel echt apostolischer Milde und Langmut? Nein! sondern nichts weiter als eine juristische Formalität, die sogenannte „evangelische Mahnung", von der man allerdings in unserem Falle, da Luthers Ketzerei notorisch feststand, hätte absehen können, aber absichtlich nicht absah, damit man bei der Strafzumessung eventuell auch noch die „Hartnäckigkeit und Verstocktheit" des Ketzers gebührend berücksichtigen konnte. Auffällig oder auch nur

ungewöhnlich ist an diesem berühmtesten aller Ketzerprozesse überhaupt gar nichts, nicht einmal die seltsame Verflechtung kirchlicher und rein weltlich politischer Interessen, die während seines Verlaufes in dem Verhalten der Kurie so stark hervortritt. Denn diese Kombination ist ein durchgehendes Merkmal des päpstlichen Kirchenregiments in jener Zeit. Bemerkenswert ist höchstens der Anteil, den die Dominikaner an dem ganzen Prozesse gehabt haben. Sie haben den Prozeß überhaupt allererst in Gang gebracht. Sie stellten den theologischen Referenten, auf dessen Gutachten hin im Juli 1518 die Zitation erfolgte. Sie setzten es dann durch ihre unermüdlichen Wühlereien durch, daß gegen Luther schon am 23. August desselben Jahres das Verfahren wegen notorischer Ketzerei eröffnet und der Prozeß nach jener politischen Extratour des theologisch völlig unbescholtenen Mediceers während des Wahlkampfes um die Kaiserkrone 1520 wieder aufgenommen wurde. Sie hatten auch in den Kommissionen, welche das Urteil vorbereiteten, den größten Einfluß und lieferten endlich zum größten Teil das in der Bulle verwendete Belastungsmaterial. Man darf danach wohl sagen, daß der Orden Tetzels nichts unterlassen hat, um Tetzel zu rächen. Schade nur, daß der weltselige Papst die beste Zeit zum Handeln infolge seiner unausrottbaren Neigung, immer mit zwei Kompassen zu segeln, unwiederbringlich verloren hatte! Hätte er, wie sie so dringend ihm nahegelegt hatten, den Prozeß im Herbst 1518 in einem Anlaufe erledigt, dann wäre der Erzketzer wahrscheinlich damals schon mit Hilfe des frommen Kaisers Maximilian verbrannt worden. Jetzt war dies mit so heißem Eifer von ihnen erstrebte Ziel sehr viel schwerer zu erreichen. Denn inzwischen hatte der Verhaßte schon einen so gewaltigen Anhang gewonnen, daß man ihn gar nicht mehr greifen, binden und hinrichten lassen konnte, ohne die „deutschen Bestien" zum äußersten zu reizen. Das zeigte sich gleich bei den ersten Versuchen, das Urteil vom 15. Juni jenseits der Alpen zu veröffentlichen und zu vollstrecken.

In klarer Erkenntnis des Ernstes der Lage hatte sich die Kurie entschlossen, eigens zu diesem Zwecke zwei außerordentliche päpstliche Nuntien nach Deutschland abzuordnen, Eck und Aleander. Eck sollte den Hauptstoß gegen den Ketzer führen. Aber es gelang ihm nicht einmal, in den Bistümern Meißen, Merseburg, Naumburg und an den Universitäten Leipzig und Erfurt die Veröffentlichung der Bulle sogleich durchzusetzen. Kursachsen wagte er überhaupt nicht zu betreten. Mehr Glück hatte sein Kollege, der bisherige päpstliche Bibliothekar Aleander. Er sollte vor allem, wie Eck ge-

raten hatte, bei dem jungen Kaiser eine Reihe Mandate, d. i. gesetzliche Verordnungen gegen die Ketzerei und zugleich, um die evangelische Bewegung ihrer schärfsten Waffe zu berauben, unter Berufung auf die Beschlüsse des letzten Laterankonzils ein strenges Preßgesetz erwirken. Der Kaiser ging auch sogleich auf diese Wünsche ein. Bereits am 28. September unterzeichnete er in Antwerpen ein antilutherisches Edikt für seine Erblande. Noch im Oktober konnte ihm Aleander in Aachen dann auch den Entwurf zu einem deutschen Reichsgesetz vorlegen, in dem von Reichs wegen die Auslieferung oder Vertreibung Luthers und seiner Anhänger, die Verbrennung der lutherischen Literatur und die Errichtung einer kirchlichen Bücherzensur angeordnet wurde. Aber dieser Entwurf, bei dem sich der Nuntius meist wörtlich an seine Instruktion gehalten hatte, ward von den kaiserlichen Räten abgelehnt, und auch das Antwerpener Edikt wurde vorläufig nicht veröffentlicht. Das einzige, was der kluge Italiener jetzt schon erreichte, war eine Reihe unblutiger Autodafés gegen Luthers Bücher. Aber meist wurde deren Zweck auch noch durch die Dazwischenkunft der bösen Studenten in letzter Stunde vereitelt. Schon in Löwen, wo der ganze Hof — jedoch mit Ausnahme des Kaisers — zu dem erbaulichen Schauspiele erschienen war, setzten diese fröhlichen Lutheraner am 8. Oktober es durch, daß viel mehr scholastische Wälzer und Predigtbücher als Schriften Luthers von dem Henker öffentlich und feierlich verbrannt wurden. In Köln brachten sie am 12. November nur einen Ballen Makulatur und in Mainz am 22. gar bloß einen stattlichen Haufen antilutherischer Bücher als Brandopfer dar. Aber in Sachsen wußte man von diesem lustigen Geheimnis nichts und legte infolgedessen namentlich dem Kölner Autodafé, das unmittelbar nach der Abreise des Kaisers vor sich gegangen war, eine Tragweite bei, die es tatsächlich nicht hatte. Als nun vollends die Kunde sich verbreitete, daß auch in Leipzig ein solch frommes Schauspiel geplant sei, da entschloß sich Luther endlich im Einverständnis mit der ganzen Universität und mit Wissen des Kurfürsten, wie er schon am 9. Juli angekündigt hatte, gleiches mit gleichem zu vergelten. Er gedachte erst dazu die Kanzel der Pfarrkirche zu benutzen. Aber schließlich nahmen seine Universitätskollegen die Sache in die Hand und machten daraus eine Art akademischer Feier, zu der Melanchthon, wie üblich, durch öffentlichen Anschlag an der Pfarrkirche in der Frühe des 10. Dezember auch die studierende Jugend einlud. Es waren somit draußen vor dem Elstertore fast nur Professoren und Studenten versammelt, als Luther um 9 Uhr „zitternd

und betend" an den Scheiterhaufen herantrat und, nachdem Melanchthon denselben angezündet, erst — schweigend, wie es scheint — „des Papstes Bibel und Alkoran", d. i. die Bücher des geistlichen Rechts und etliche andere gottlose Schriften in die Flammen warf. Er sprach daher auch die wenigen Worte, mit denen er dann die Bulle des Antichrists dem Feuer überantwortete: „Quoniam tu conturbasti veritatem Dei, conturbet te hodie Dominus in ignem istum" (Weil du die Wahrheit Gottes verderbt hast, verderbe dich heute der Herr in diesem Feuer) nur lateinisch und kehrte, nachdem die ganze Versammlung darauf feierlich mit „Amen" respondiert hatte, mit den Professoren alsbald wieder in die Stadt zurück: so wenig war er darauf bedacht, diese einzige Begebenheit seines Lebens, die spätere nüchterne Zeitalter etwas theatermäßig angemutet hat, schauspielerisch zu verwerten. Für ihn war das ganze, ohne den bei solchen Gelegenheiten sonst üblichen Aufwand von scharfrichterlichen Zeremonien und feierlichen Reden inszenierte und in wenigen Minuten sich abspielende „Schauspiel" eben kein bloßes Schauspiel, noch auch bloß ein akademischer Scherz, durch den er „den über den Wegzug von etwa 150 Kommilitonen beunruhigten Studenten wieder frische Stimmung machen wollte", sondern einfach die selbstverständliche Antwort auf die Autodafés in Löwen und Köln. Daß ihm die Papisten diesen Schlag nie vergeben könnten, darüber war er sich von Anfang an vollkommen klar, denn das konnte er sogleich schon in Wittenberg selbst zur Genüge erkennen aus der Entrüstung, mit der der ihm sonst so wohlgesinnte Senior der Juristenfakultät, Henning Göde, die Kunde von der Verbrennung des päpstlichen Rechts aufnahm. Aber eben darum war er auch „über diese Tat, nachdem er sie einmal gewagt, froher als über jede andere Tat seines Lebens". Dem entsprach denn auch durchaus der Eindruck des „gewaltigen Ereignisses" auf die Zeitgenossen. Kein einziger erblickte darin ein bloßes Schauspiel. Alle, die sich darüber äußern, geben vielmehr der Empfindung Ausdruck, daß der Bruder Martinus Ungeheures gewagt habe. Und worin fand man dies Ungeheure? Nicht in der Verbrennung der Bulle, sondern, wie Luther selbst, in der Verbrennung des Alkorans des Antichrists, der Bücher des päpstlichen Rechts. Ebenso übereinstimmend lautet das Urteil über die Wirkung des „gewaltigen Ereignisses" auf die Massen. Auch die Gegner verhehlen sich nicht, daß Luther dadurch seine Anhänger mächtig gestärkt und den Eindruck der mühseligen Exekutionen Aleanders völlig zunichte gemacht habe. Wie hätte es auch anders sein können? Seine Bücher

konnte nicht jedermann lesen und verstehen. Das Flammenzeichen vor dem Elstertore aber wurde überall in der abendländischen Welt gesehen und überall auch von dem „schlichten, gemeinen Volk“ sofort begriffen und richtig gedeutet.

Inzwischen hatte Kurfürst Friedrich längst allerlei Anstalten getroffen, um seinen Schützling vor dem furchtbaren Schicksal, das ihm der Papst zugedacht hatte, zu bewahren. Dreierlei wußte er sich dabei immer geschickt zunutze zu machen: erstlich die von ihm selbst in die Wahlkapitulation Karls V. vom 3. Juli 1519 mit hineingebrachte Klausel, daß der Kaiser ohne Zustimmung der Reichsstände keinen Untertan unverhört in des Reiches Acht tun dürfe, zweitens die von Luther immer wiederholte Versicherung, daß er jederzeit bereit sei, von unverdächtigen Richtern sich aus der Heiligen Schrift eines Besseren belehren zu lassen, und drittens die auf seinen Betrieb von Miltitz eigenmächtig angeordnete, aber von der Kurie nie genehmigte Verweisung des lutherischen Handels an das Schiedsgericht des ihm befreundeten Kurfürsten und Erzbischofs von Trier. Den letzteren Punkt hatte er schon im Dezember 1519 der Kurie gegenüber sowohl als Ausrede gegen den ihm gemachten Vorwurf unkirchlicher Gesinnung wie als Einrede gegen das in Rom in der lutherischen Sache beliebte Verfahren verwertet. Als dann die Kurie noch einmal durch Vermittlung des Kardinals Riario ihn dringend ersuchte, den Ketzer endlich fallen zu lassen, führte er zur Begründung seines ablehnenden Bescheides außer dieser schon etwas abgebrauchten Aus- und Einrede in seinem Antwortschreiben vom 10. Juli 1520 erstmalig auch jenes Anerbieten Luthers ins Feld, verschwieg dabei jedoch kaum ganz absichtslos, daß der Dr. Martinus einzig und allein aus der Bibel Belehrung annehmen wolle. Selbstverständlich glaubte er nicht, daß er damit in Rom positiv etwas erreichen könne. Rom konnte dadurch höchstens abgeschreckt werden, ihn immer wieder mit solchen Zumutungen zu behelligen. Wohl aber durfte er hoffen, auf diese Weise die Vollstreckung des päpstlichen Urteils in Deutschland zu verhindern, indem er geltend machte, daß der lutherische Handel nur dann ohne Schädigung der Reichsinteressen gestillt werden könne, wenn der Dr. Martinus, wie es das Reichsrecht verlange, in Deutschland von unverdächtigen Richtern verhört und seinem Wunsche gemäß aus der Bibel widerlegt werde. Allein es schien ihm nicht rätlich, selber zuerst mit derartigen Vorschlägen an die maßgebenden Stellen heranzutreten, das sollte vielmehr der Dr. Martinus tun, denn dann konnte er selber — auch zum Besten des Dok-

tors — die einmal übernommene und seinen Neigungen so sehr entsprechende Rolle des wohlwollenden Unparteiischen in aller Ruhe weiterspielen. Daher veranlaßte er Luther Ende August 1520, sein so oft wiederholtes Erbieten in einem Briefe an den Kaiser und in einer Flugschrift noch einmal so klar und bündig zu fixieren, daß es nicht mehr wohl überhört und auch von ihm selber nicht wieder zurückgenommen werden konnte. Denn der Herr Doktor „ließ sich schon damals nur kümmerlich führen und leiten“, und es konnte daher auf alle Fälle nichts schaden, wenn er dergestalt sich selber, ohne daß er recht wußte, was sein guter Herr eigentlich mit ihm vorhatte, ein Leitseil anlegte.

In welcher Weise verwertete der Kurfürst dann nun aber dies sorgfältig von seinem Sekretär Spalatin durchgesehene und in seinem Sinne zurechtgestutzte Schriftstück? Zuvörderst ließ er es als Plakat drucken und in Köln Ende Oktober während des Kurfürstentages öffentlich anschlagen. Am 1. November verlangte er dann eine Audienz bei dem Kaiser und legte dem jungen Monarchen den Inhalt des Erbietens und die Bestimmungen der Wahlkapitulation so eindringlich dar, daß Karl schließlich einwilligte, „dem Mönche den Weg Rechtens, wie er sich erbiete, zu verstatten und ihn nicht ungehört zu verurteilen“. Mit dieser mündlichen Zusage ließ sich aber nicht viel anfangen. Daher steckte sich der Kurfürst jetzt hinter einen Gesinnungsgenossen des Erasmus, der am Hofe großen Einfluß besaß, den Grafen Heinrich von Nassau, und hinter den Erzieher des Kaisers, den Herrn von Chièvres, und bat sie, die Angelegenheit weiter zu fördern. Der Graf leistete ihm aus Freundschaft, Chièvres aus politischer Berechnung gern diesen Dienst. So kam er, wie es schien, ganz über Erwarten schnell zum Ziel. Bereits am 28. November schrieb ihm der Kaiser: er solle Luther mit auf den nächsten Reichstag gen Worms bringen. Allda wolle Seine Majestät den Mönch von gelehrten und hochverständigen Personen verhören lassen und darob sein, daß ihm kein Unrecht noch etwas wider Recht geschehe. Ein weniger vorsichtiger Politiker hätte diesen verlockenden Vorschlag vielleicht sogleich angenommen. Aber Friedrich lehnte ihn ab. Warum? Er schreibt: weil man wider seine untertänige Bitte Luthers Schriften, ohne sie aus der Heiligen Schrift widerlegt zu haben, verbrannt habe. Aber das war wahrscheinlich nur ein Vorwand. Wahrscheinlich fürchtete er sowohl für seine wie für Luthers Sicherheit, wenn der Reformator nicht auf ausdrückliches Geheiß des Kaisers nach Worms komme. Denn was konnte Luther dann nicht

alles unterwegs und in Worms selbst zustoßen, ohne daß sein fürstlicher Beschützer in der Lage war, etwas für ihn zu tun? Nur wenn ihn der Kaiser selber zitierte und sich persönlich für seine Sicherheit verbürgte, waren derartige unliebsame Überraschungen ausgeschlossen. Es charakterisiert Friedrich, daß er trotz der ihm wohlbekannten Gesinnung des Kaisers nach seiner Ankunft in Worms nun sogleich dies scheinbar völlig aussichtslose Projekt wieder aufnahm und mit unermüdlichem Eifer allen Widerständen zum Trotz durchzusetzen versuchte, indem er immer wieder die alten Aus- und Einreden vorbrachte, mit denen er Luthers Widersacher solange schon hingehalten hatte: die Bestimmungen der Wahlkapitulation vom 3. Juli 1519, den Hinweis auf das Kommissorium des Trierer Erzbischofs und vor allem Luthers „Erbieten", dessen Grundgedanken zu seiner großen Genugtuung schon am 5. November 1520 auch der berühmte Erasmus und seitdem so viele andere Leute so freudig akzeptiert hatten, daß er wohl hoffen durfte, damit auch in Worms etwas zu erreichen. Bei dem Kaiser und den kaiserlichen Räten hatte er jedoch damit diesmal kein Glück. Sie wiesen ihn zwar nicht direkt ab, sie kamen ihm vielmehr scheinbar auf halbem Wege entgegen, aber nur, um ihn von seinem Plane, den lutherischen Handel auf dem Reichstage zu erledigen, abzubringen. In dieser Absicht ließen sie ihm durch den kaiserlichen Beichtvater Jean Glapion im Februar 1521 vorschlagen: Luther möge irgendwo anders mit einer Anzahl unparteiischer gelehrter und frommer Personen über seine Irrtümer, von denen Glapion gleich eine lange Liste durch Vermittlung des sächsischen Kanzlers Brück nach Wittenberg schickte, verhandeln, bis dahin aber mit Schreiben stillehalten und seine bisher veröffentlichten Bücher zurückziehen. Allein so leicht ließ sich der sächsische Fuchs nicht fangen und Luther nicht einen Widerruf entlocken. Sonach hatte diese Intrige nur den einen Erfolg, daß Friedrich jetzt im Gegensatze gegen den Kaiser mit Hilfe der Reichsstände seine Absicht zu erreichen suchte. Und wirklich, die Reichsstände gingen trotz der lebhaften Gegenbemühungen des päpstlichen Nuntius Aleander auf seine Pläne ein. Am 19. Februar 1521 beschlossen sie im Hinblick auf das „Erbieten" den Kaiser zu ersuchen: Luther auf genugsam Geleit hin und zurück nach Worms vorzuladen. Der Kaiser war nicht in der Lage, diese höchst unbequeme „Warnung" einfach abzulehnen. Er mußte sich am 2. März wohl oder übel grundsätzlich mit Luthers Berufung einverstanden erklären. Aber er nahm diese Zusage sofort wieder halb zurück, indem er Friedrich aufforderte, dem Ketzer die Zitation mit-

teilen. Er hoffte, wie die Lutheraner meinten, daß Luther dann nicht den Mut haben würde, vor dem Reichstag zu erscheinen. Allein Friedrich war viel zu klug, als daß er sich hierauf eingelassen hätte. Er wies diesen scheinbar höchst ehrenvollen Auftrag zurück. So blieb denn dem Kaiser nichts übrig, als den Beschluß des Reichstages auszuführen und am 11. März die Zitation selber auszufertigen und dem Ketzer durch einen Reichsherold zugehen zu lassen. Indes hatte er noch lange nicht die Hoffnung aufgegeben, Luthers Kommen zu verhindern. Am 10. März hatte er nicht nur ohne Befragung, sondern wider den ausdrücklich ausgesprochenen Wunsch und Willen des Reichstages ein sog. Sequestrationsmandat erlassen. Dasselbe verfügt: Kaiser und Reich sind einmütig entschlossen, keinerlei Neuerung in unserem heiligen Glauben zuzulassen. Luther soll auf dem Reichstage nur gefragt werden, ob er widerrufen will oder nicht. Beharrt er bei seinen Irrtümern, so wird weiter mit ihm verfahren werden, wie es sich nach dem Brauche des apostolischen Stuhles gebührt. Seine Bücher sind aber jetzt schon überall an die Obrigkeit auszuliefern. Nichts der Art darf fernerhin gedruckt werden, niemand dieser Opinion anhängen. Was beabsichtigte der Kaiser mit diesem Gewaltstreich? Er wollte dadurch Luther abschrecken, der Zitation Folge zu leisten, damit er dann gegen ihn „als einen ungehorsamen Außenbleiber" vorgehen könne, und zugleich den Kurfürsten so einschüchtern, daß er den Reformator nicht nach Worms ziehen ließ. Auf den Kurfürsten machte er damit in der Tat ganz den gewünschten Eindruck. Friedrich wußte jetzt wirklich nicht, ob er unter diesen Umständen Luther noch raten sollte, Worms zu betreten. Jedenfalls ließ er ihm schleunigst durch Spalatin nach Frankfurt melden: wenn er noch kommen wolle, so müsse er das ganz auf seine eigene Verantwortung und Gefahr tun. Auch Luther war, als er das kaiserliche Mandat unterwegs zu Gesicht bekam, zunächst „gewaltig erschrocken". Aber Furcht vor Menschen war ein Gefühl, das in seiner Seele keinen Raum hatte. Er ließ sich daher weder durch solche brutale Einschüchterungsversuche noch durch die ängstlichen Bedenken seines wohlmeinenden Herrn noch durch die schweren körperlichen Leiden, die ihm unterwegs zu schaffen machten, „zurücktreiben", sondern fuhr entschlossen weiter, „allen Pforten der Hölle und allen Gewalten der Luft zum Trotz". Die Päpstlichen waren ob dieser unerwarteten Nachricht zuerst wie vom Donner gerührt. Aber dann rafften sie sich schnell zu einem letzten Versuche auf, den Gefürchteten noch vor den Mauern von Worms abzufangen. Es war dem kaiserlichen

Beichtvater Anfang April gelungen, in persönlichen Unterhandlungen auf der Ebernburg Sickingen und Hutten für den Kaiser zu gewinnen und beide dabei durch sein scheinbar völlig aufrichtiges Interesse für den edlen Geist des Reformators so gänzlich hinters Licht zu führen, daß sie überzeugt waren: sein ganzes Sinnen und Trachten sei darauf gerichtet, wie „Luther verteidigt werden könne". Es fiel ihm daher nicht schwer, den beiden Rittern und selbst dem geriebenen kleinen Elsässer Martin Bucer, der Sickingen damals als Kaplan diente, einzureden, daß er nur dann für Luther etwas tun könne, wenn der Reformator noch vor seiner Ankunft in Worms insgeheim auf der Ebernburg mit ihm über die nötigen Schritte zur Reform der Kirche Rats pflege. Ließ sich Luther hierauf ein, dann war es ihm ein Leichtes, ihn so lange auf der Ebernburg festzuhalten, bis das kaiserliche Geleit erloschen war und von einer Fortsetzung der Reise nach Worms nicht mehr die Rede sein konnte. Der Plan war sehr fein. Aber Bucer hielt nicht ganz dicht. Er plauderte das Geheimnis in Worms aus. So erfuhren auch der Kurfürst und die sächsischen Räte davon, die dem kaiserlichen Beichtvater längst nicht mehr über den Weg trauten. Sie ahnten den Trug und ließen allem Anschein nach Luther noch schleunigst vor den Machenschaften Glapions warnen. So ging der Reformator, als Bucer am 15. April in Oppenheim vor ihm erschien, um ihn im Auftrage Sickingens und Huttens nach der nur wenige Stunden westwärts gelegenen Ebernburg einzuladen, auf den verdächtigen Vorschlag nicht ein, sondern fuhr am 16. gleich weiter. Früh 10 Uhr traf er „wider aller Erwarten", zum großen Verdruß und Entsetzen seiner Widersacher und merklichem Frohlocken aller derer, „die Gottes Wahrheit gern gefördert sahen", in Worms ein.

Der päpstliche Nuntius Aleander war „über diesen schlechten Ausgang der Sache" erst ganz außer sich. Aber er faßte sich rasch wieder. Hatte er das Kommen des „großen Ketzermeisters" leider nicht verhindern können, so konnte er doch vielleicht erreichen, daß das gefürchtete Verhör möglichst rasch abgemacht wurde und der „Schurke" dann möglichst bald wieder aus Worms verschwand. Zu dem Zwecke mußte vor allen Dingen jeder Versuch verhütet werden, den „Antichristen", wie er selber und sein Beschützer es wünschten, aus der Heiligen Schrift eines Besseren zu belehren. Denn sonst kam es unausbleiblich zu einer förmlichen Disputation mit dem „Ruchlosen", deren Folgen gar nicht abzusehen waren. Weiter aber mußte der Beschluß des Reichstages umgestoßen werden, von dem „Spitzbuben" nur einen Widerruf seiner zweifellos ketzerischen Ar-

tikel zu fordern, dagegen über seine Artikel gegen den päpstlichen Primat und die Mißbräuche des päpstlichen Kirchenregiments ihn „ferner zu hören". Denn wenn sich der Reichstag darüber mit der „Bestie" in eine förmliche Verhandlung einließ, dann war für Rom alles verloren. Um diesen höchst unerwünschten Konsequenzen von vornherein die Spitze zu bieten, setzte der Nuntius im Verein mit dem alten Schleicher Glapion unverzüglich ein genaues Programm für das Verhör des Ketzers auf. Er sollte nur gefragt werden, ob er die 20 Bücher, die Aleander als Beweismaterial dem Kaiser vorgelegt hatte, als sein Eigentum anerkenne und dieselben widerrufe. Zum Ort des Verhörs wurde kaum ohne Hintergedanken die niedrige Hofstube des Bischofshofes bestimmt, die nur wenige Personen faßte. Denn auf diese Weise vollzog sich das in ganz Deutschland mit fieberhafter Spannung erwartete große Ereignis nahezu unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Aber wenn das Verhör (17. April) auch nicht „ganz übel" ablief, so doch auch nicht ganz so gut, wie der Nuntius gehofft hatte. Statt einfach mit ja und nein zu antworten, bat Luther, was keiner seiner Widersacher erwartet hatte, um Bedenkzeit. Warum? Mußte er wirklich erst noch einmal darüber nachdenken, ob er widerrufen könne? Nein! Denn noch in derselben Abendstunde schreibt er nach Wien: „Nicht einen Buchstaben werde ich widerrufen." Er wollte unzweifelhaft sich nur die Möglichkeit sichern, die Verhandlungen unter für ihn günstigeren Bedingungen fortzusetzen. Fraglich ist nur, ob er sich hierzu ganz aus eigenem Antriebe entschlossen hat, oder ob er dazu durch seinen fürstlichen Beschützer veranlaßt worden ist. Denn selbstverständlich hat ihm der so äußerst vorsichtige Kurfürst in dieser auch für ihn höchst kritischen Stunde nicht seinen Rat vorenthalten. Allein Luther gibt selbst später doch nur an, daß man ihn überredet habe, dem Reichstag nicht wie ein zürnender Elias entgegenzutreten. Wir müssen also diese viel erörterte Frage zur Zeit noch auf sich beruhen lassen. Welche Folge hatte nun die Zurückhaltung des Reformators? Erstens: Aleander und der Kaiser konnten nun nicht mehr seine Sache ganz nach ihrem Gutdünken behandeln. Zweitens: die Reichsstände hatten nun Zeit und Gelegenheit, sich einzumischen. Und das taten sie sicher auch. Denn ihnen und nicht dem Kaiser hatte es Luther unzweifelhaft zu verdanken, daß ihm die gewünschte Bedenkzeit gewährt wurde. Der Einfluß des Kaisers verrät sich höchstens darin, daß er wider sein Erwarten nur einen Tag Aufschub erhielt und daß ihm ausdrücklich verboten wurde, seine Erwiderung

auf die von ihm noch nicht beantwortete Frage Aleanders abzulesen, was ihn aber selbstverständlich nicht hinderte, sich schriftlich aufs sorgfältigste vorzubereiten. Auf die Stände und nicht auf den Kaiser ist es endlich wohl auch zurückzuführen, daß für das zweite Verhör der große Saal des Bischofshofes bestimmt wurde, in dem erheblich mehr Personen Platz finden konnten. So ward das zweite Verhör am 18. April abends 6 Uhr unter viel günstigeren Bedingungen für den Reformator eröffnet. Wie es verlief, ist allbekannt. Nur darauf sei hingewiesen, daß Luther in seiner großen Rede geschickt einen Gedanken verwertete, den Erasmus von Rotterdam im Herbst 1520 in Köln dem Kurfürsten und wohl auch dem Kaiser gegenüber geltend gemacht hatte, daß er gemäß dem von den Reichsständen immer verfochtenen Grundsatz: „in Deutschland müsse in deutscher Sprache verhandelt werden", erst deutsch und dann lateinisch sprach, und daß er sowohl in der großen Rede wie in der noch berühmteren kurzen Antwort genau das sagte, was nach dem Erbieten vom August 1520 jedermann von ihm erwarten mußte. Er widerrief nicht. Aber er erklärte sich nach wie vor bereit, sich von jedermann aus der Heiligen Schrift eines Besseren belehren zu lassen. Damit hatte er nicht nur moralisch, sondern auch taktisch gesiegt. Denn nach dieser Erklärung, die er alsbald auch im Druck verbreiten ließ, waren wenigstens die deutschen Fürsten, welche die Stimmung der Massen kannten, außerstande, ihn ohne weiteres zu ächten, d. i. zum Tode zu verurteilen. Sie mußten wohl oder übel sich auf weitere Verhandlungen mit ihm einlassen und zum mindesten einen Versuch machen, ob er sich nicht doch vielleicht noch bewegen ließ, die „Bibel aus der Faust zu geben". Sie wollten aber zum Teil auch sich nicht die einzigartige Gelegenheit entgehen lassen, mit Hilfe dieses von der Kurie und den Bischöfen so sehr gefürchteten Volksmannes die Beseitigung der ihnen allesamt unerträglichen Mißbräuche des päpstlichen Kirchenregiments, die sie eben damals in einer langen Beschwerdeschrift zusammengefaßt hatten, zu erreichen. So kam es zu den von der volkstümlichen Überlieferung vollständig ignorierten Sonderverhandlungen Luthers erst mit einem Ausschusse des Reichstages am 24. und dann mit dem badischen Kanzler Vehus und dem Augsburgischen Gesandten Dr. Konrad Peutinger am 25. April, in denen allererst die letzte Entscheidung fiel. Gegenstand der Diskussion war im letzten Grunde das „Erbieten". Daß Luther den in demselben ausgesprochenen Grundsatz, nur aus der Bibel sich belehren zu lassen, preisgebe, das war das einzige Ziel, das man mit dem Aufgebot aller Künste der Überredung jetzt

noch zu erreichen suchte. Aber er ließ sich nicht überreden. Er behauptete moralisch und taktisch auch in diesem letzten und schwersten Waffengange den Sieg. Denn wenn der Reichstag jetzt auch nicht mehr weiter mit ihm verhandeln konnte, so konnte er ihn, ohne das Reich in die schwersten Verwicklungen zu verstricken, jetzt ebensowenig wie vorher zum Märtyrer machen. Es blieb dem „heiligen Reich" so, wie die Dinge in Deutschland jetzt lagen, tatsächlich nichts anderes übrig, als den Rat des Unüberwindlichen zu befolgen und in der religiösen Frage, wie es in den nächsten Jahren auch wirklich geschah, sich absolut neutral zu verhalten.

Aber zu dieser Einsicht konnte weder der junge Kaiser, der nur französisch sprach und die deutschen Verhältnisse noch gar nicht kannte, noch auch seine ebenfalls höchst mangelhaft unterrichteten, samt und sonders aus dem Auslande stammenden Ratgeber sich aufschwingen. Sie öffneten ihr Ohr nur allzu willig den Einflüsterungen des päpstlichen Nuntius, der trotz allem, was er in Deutschland gesehen und erlebt hatte, immer noch der Meinung war, die evangelische Bewegung mit den veralteten Mitteln des mittelalterlichen Ketzerrechts beschwören, d. i. in Blut und Feuer ersticken zu können. Sie beauftragten den übereifrigen Welschen, der schon zweimal vergeblich dem Kaiser und zweimal ebenso vergeblich dem Reichstag Entwürfe zu einem Reichsgesetz gegen Luther vorgelegt hatte, jetzt endgültig ein solches Gesetz auszuarbeiten.

So ist das berühmte Wormser Edikt vom 8. (26.) Mai 1521 entstanden. Es verhängt in seinem ersten Teile über Luther und seine Anhänger die Acht, d. i. die Todesstrafe, die Konfiskation aller beweglichen und unbeweglichen Habe, den Verlust aller Regalien, Lehen, Gnaden und Freiheiten. An der Spitze dieser bluttriefenden Bestimmungen steht die bewußte Lüge: daß dieselben mit einhelligem Willen, d. i. mit einmütiger Zustimmung der jetzo hier versammelten Reichsstände beschlossen worden seien. Es folgt ein drakonisches Preßgesetz mit eingehenden Verfügungen über die Handhabung der Zensur. Auch hier erscheint an der Spitze wieder die Behauptung, daß dies Gesetz mit Rat und Willen der Reichsstände erlassen worden sei. Das war eine noch dreistere Lüge als die ähnliche Behauptung in dem ersten Teil. Denn ein solches Gesetz war dem Reichstage überhaupt nicht einmal vorgelegt worden. Das Edikt war somit ein mit unlauteren Mitteln von dem welschen Nuntius, der in Ovids „Liebeskunst" dank fleißiger praktischer Übung viel mehr beschlagen war als in der Bibel, und von dem schlecht beratenen Ausländer, der den Namen eines deutschen Königs

führte, dem Reiche hinterrücks aufgehalstes Ausnahmegesetz. Daraus ergab sich schon, daß es nie wirklich Gesetz werden konnte. Der große Ketzer, den es in erster Linie treffen sollte, war zu der Zeit, als es veröffentlicht wurde, schon über drei Wochen spurlos verschwunden. Er befand sich längst in guter Sicherheit, in der Region der Vögel und der Luft, und spottete von seinem Wolkensitze aus der Anschläge des „Antichrists", die ihm ebenso ungefährlich dünkten wie der „breitprächtige Rauch", den er von den Kohlenmeilern aus der grünen Wildnis um sein Patmos immer wieder in dichten Schwaden gen Himmel steigen sah. Und wie er selbst, so dachten über das Edikt die meisten seiner Anhänger. Sie betrachteten es einfach als nicht vorhanden, und sie konnten das zunächst in der Regel auch ganz ungestraft tun. Denn nicht einmal die geistlichen Fürsten, die doch die nächsten dazu waren, wagten das neue Gesetz zu veröffentlichen, geschweige denn zu vollstrecken. Nur in den habsburgischen Territorien, insbesondere in den Niederlanden, machten die Behörden sogleich dazu ernstlich Anstalt. Erst seit 1524 begannen dann in Süddeutschland auch andere katholische Obrigkeiten dies Beispiel nachzuahmen. Aber das hatte nur die von Luther, dem Kurfürsten von Sachsen und anderen einsichtigen Männern befürchtete Wirkung, daß ein örtlich beschränkter agrarischer Aufstand im südlichen Schwarzwald sich zu einer ganz Süd- und Mitteldeutschland erfassenden revolutionären Erhebung der kleinen Leute in Stadt und Land auswuchs, die über das halbe Reich die Greuel des Bürgerkrieges heraufbeschwor.

Allein das war doch nicht die einzige für das Reich und die evangelische Bewegung verhängnisvolle Folge des Edikts. Da das Reich in den nächsten neun Jahren nichts tat und nichts tun konnte, um das Edikt zu vollstrecken, so war die Entscheidung in der religiösen Frage in dieser ganzen Zeit vollständig dem Gutdünken der einzelnen Reichsstände überlassen. So wenig man bereits daran dachte, den bekannten Grundsatz: „Wes das Land, des die Religion" (cujus regio, ejus religio) als Reichsgesetz zu proklamieren, so ward derselbe faktisch doch jetzt schon maßgebend. Und wie über die Zukunft der evangelischen Bewegung, so war mit der Publikation des Ediktes eigentlich auch die Entscheidung über die politische Zukunft Deutschlands gefallen. Wer es las, der konnte nicht mehr darüber in Zweifel sein, daß die Evangelischen jetzt nur noch im Kampfe gegen den Kaiser ihr Existenzrecht zu behaupten vermochten, und wer hieraus die nötigen Folgerungen zog, der mußte früher und später zu der Ein-

sicht gelangen, daß die evangelisch gesinnten Reichsstände nur durch eine entschlossene antihabsburgische Bündnispolitik sich gegen den Kaiser zu schützen imstande waren. Dies Ziel aber war nur durch eine weitere Schwächung des Reiches und eine entsprechende Verstärkung der territorialen Gewalten zu erreichen. Das Edikt hat somit die großen inneren Gegensätze, die in dem folgenden Jahrhundert allmählich den Zerfall und Untergang des Reiches herbeigeführt haben, zwar nicht geschaffen, aber dieselben so erheblich verschärft und verstärkt, daß sie ihre zerstörende Kraft seitdem ganz ungehemmt entfalten konnten.

Diese Wirkungen traten jedoch erst später in Erscheinung. Eine für die innere Entwicklung der evangelischen Bewegung nach der herkömmlichen Ansicht verhängnisvolle Wirkung aber hatte das Edikt sofort: es beraubte die Evangelischen gerade in dem Momente, wo es angezeigt schien, von den Worten zur Tat, von der Kritik zur praktischen Reformarbeit überzugehen, der lebendigen Gegenwart und Hilfe ihres geborenen Führers und hatte so zur Folge, daß in Wittenberg radikalere Geister die Oberhand bekamen, die durch ihren fanatischen Eifer die evangelische Sache arg kompromittierten, und daß um die Wende der Jahre 1521/22 gerade hier, am Vorort und Forum der Bewegung, eine gefährliche innere Krisis sich entwickelte, welche die junge Partei nicht ohne Einbuße an Kraft und Ansehen überwinden konnte. Aber entspricht diese herkömmliche Auffassung der sog. Wittenberger Unruhen von 1521/22 noch dem gegenwärtigen Stande der Forschung? H. Barge bestreitet das ganz entschieden: nicht Luthers plötzliches Verschwinden, sondern Luthers plötzliche Rückkehr nach Wittenberg, behauptet er, ist für die evangelische Sache verhängnisvoll geworden. Luthers plötzliches Verschwinden hat ihr eher genützt als geschadet. Denn es schuf einer neuen religiösen Richtung freie Bahn, die sich durch ihre sittliche Energie und praktische Tatkraft von Luther vorteilhaft unterscheidet. Diese neue Richtung war der laienchristliche Puritanismus Karlstadts. Es gelang Karlstadt, im Sinne jener Richtung in Wittenberg den Gottesdienst, die Armenpflege, die Sittenpolizei zu reformieren. Daß die Studenten im November und Dezember 1521 einige harmlose Ausschreitungen begingen, daß es 1522 zu einem Bildersturme kam, war nicht seine Schuld. Er hätte sich auch trotz dieser Exzesse einzelner seiner Anhänger unzweifelhaft in seiner führenden Stellung behauptet, wäre es dem katholischen Herzog Georg von Sachsen nicht geglückt, seinen Vetter, den alten Kurfürsten, durch die Drohung einzuschüchtern, daß das katholische Reichs-

regiment bei nächster Gelegenheit gegen die Wittenberger einschreiten werde. In seiner Angst sistierte darauf der Kurfürst nicht nur in Wittenberg die Reformen, sondern rief auch Luther von der Wartburg zurück, damit er den Geist der Unruhe in der Stadt beschwöre. So kam Luther im März 1522, ohne es zu ahnen, als Exekutor des katholischen Reichsregimentes nach Wittenberg, machte den verheißungsvollen Bestrebungen des laienchristlichen Puritanismus ein Ende und führte den katholischen Ritus in aller Form wieder ein.

Diese Konstruktion ist absolut neu und hat schon darum vielen Beifall gefunden. Aber ist sie auch richtig? Wird sie dem Verhalten und den Beweggründen Luthers ganz gerecht, und beruht sie auf einem zutreffenden Urteil über Luthers und Karlstadts Bedeutung und Begabung?

Stellen wir, um diese Fragen zu beantworten, zunächst in aller Kürze die Grundsätze fest, die für das praktische Verhalten des Reformators damals und später maßgebend waren. Sie sind sehr einfach und zum Teil allbekannt. Der erste lautet: kein gewaltsamer Umsturz der bestehenden kirchlichen Ordnungen mit Hilfe der rohen Fäuste des „Herrn Omnes", d. i. der revolutionär erregten Massen. Ein solcher gewaltsamer Umsturz ist erstlich nicht nötig. Denn das Evangelium bricht sich selber Bahn. Jeder aufrichtige Mensch, der es hört, muß und wird ihm früher oder später zufallen, mögen auch die Papisten alles tun, um ihm den Weg zu versperren — diese Meinung hat der Reformator später selbst als einen frommen Wahn bezeichnet. Aber zweitens: Aufruhr hat auch nie recht, wie gerechte Ursache er auch haben mag. Er ist immer ein Teufelswerk, er macht immer die Übel nur ärger, denen er steuern soll. Drittens aber unterwinden sich die Leute, die zum Aufruhr greifen, eines Amtes, das ihnen nicht zusteht, sondern allein dem christlichen Herrenstande oder den christlichen Obrigkeiten. Die Herren haben als Christen die Pflicht, für das gemeine Beste der Christenheit zu sorgen. Sie haben als Herren aber auch das alleinige Recht, dem herrschenden Unrecht, wenn es nicht anders geht, mit Gewalt zu steuern. Denn jene Mißbräuche hängen alle irgendwie mit den Ordnungen des leiblichen Lebens zusammen, die unter der Zwangsgewalt der Obrigkeit stehen. Diese Zwangsgewalt aber hat, wie schon Okkam lehrte, nur eine Schranke: das natürliche Recht oder das Vernunftrecht, d. h. sie ist weder gebunden an das geistliche Recht, denn das geistliche Recht ist lediglich ein erdichtetes Recht, noch auch an das geschriebene weltliche Recht, das Kaiserrecht oder das Landrecht, denn alles geschriebene Recht ist aus dem Naturrecht oder aus der

Vernunft als aus seinem Herz und Brunnquell entsprungen. Daher hat man es auch durch die Vernunft oder nach dem Naturrecht zu verbessern, ja, wo es not tut, durch das Vernunftrecht zu ersetzen. Aber können denn die Leute, die keine obrigkeitliche Gewalt haben, gar nichts für das Evangelium tun? Sie können sehr viel, ja sie können das Allerwichtigste tun: sie können reden, predigen, schreiben und so das Evangelium treiben und treiben helfen, daß den Papisten die Decke immer kürzer und schmaler wird. Sie können weiter durch Mahnung und Ratschlag die Obrigkeit zum Eingreifen bewegen, kurz, sie können in Wort und Schrift durch eifrige Propaganda in genau derselben Weise der Sache des Evangeliums dienen wie der Reformator selber. Allein wenn nun die Obrigkeit säumig ist, ihres Amtes zu warten, was soll dann aus den vielen Evangelisch-Gesinnten werden, die z. B. in dem Meßopfer eine Gotteslästerung erblicken oder, wie die evangelisch-gesinnten Leutpriester, von Amts wegen sogar gezwungen sind, die Messe auch fürder zu feiern? Der Reformator antwortet schon 1520 hierauf kurz und bündig: Sie sollen ruhig auch weiterhin der Messe beiwohnen und Messe singen, bis auch die einfältigen Leute so weit unterwiesen sind, daß man allenthalben eine Abendmahlsfeier in deutscher Sprache nach der Einsetzung Christi einzurichten vermag. Sie *können* solange warten. Denn sie können bis auf weiteres die Opfergebete und Opfergebräuche *geistlich* umdeuten und dadurch alle Anstöße, die darin für ihr Gefühl liegen, beseitigen. Sie *sollen* aber auch warten, denn wer durch den Glauben an das Evangelium von dem Wahne frei geworden ist, daß die Seligkeit an irgendwelchen Zeremonien hängt, der muß, soll und kann eben jene Zeremonien aus Liebe zu den Brüdern, die ihrer vorderhand noch nicht entraten können, sich gefallen lassen, wenn er nur immer frank und frei in Wort und Schrift betont, daß er lediglich aus Liebe zu den schwachen Brüdern jenen tyrannischen Satzungen sich noch fügt. Geradezu Pflicht ist solch geduldiges Warten aber für den Priester, der öffentlich Gottesdienst zu halten hat. Mag es ihm auch noch so schwer fallen, die Opfergebete zu sprechen und die Opferzeremonien zu vollziehen, er darf doch auf eigene Faust auch nicht ein einziges Wort in der Liturgie ändern noch auch einen einzigen der vorgeschriebenen kultischen Bräuche unterlassen. Gerade dieser unleidliche Zwang, mit dem er sich als ein innerlich Freier doch immer abfinden kann, soll ihm ein Ansporn sein, so energisch wie nur möglich in der Predigt das Evangelium zu treiben und dergestalt die Schwachen und die Einfältigen in seiner Gemeinde, die noch mit

unfreiem Sinne an dem alten Wesen hängen, aufzuklären und zu evangelischer Freiheit zu erziehen. Aber ist der Priester zu solcher Rücksichtnahme auch verpflichtet, falls er nur für sich oder nur für Gleichgesinnte zelebriert? Keineswegs! Es ist im Gegenteil zu loben, wenn ein evangelisch gesinnter Priester keine Privatmesse mehr liest, oder wenn ein Mönchskonvent durch gemeinsamen Beschluß dem Meßdienst in seiner Kirche ein Ende macht. Denn in diesem Falle ist eine Schädigung der Schwachen und Einfältigen unmittelbar nicht zu befürchten.

Das sind die Grundsätze, die für Luthers praktisches Verhalten schon 1520/21 maßgebend waren. Sie entsprechen, wie man sieht, durchaus dem damaligen Stand der evangelischen Bewegung und fordern von den evangelisch Gesinnten auch nichts Unmögliches. Aber man kann sehr klare Grundsätze haben und doch völlig unfähig sein, neue Ordnungen und Organisationen zu schaffen, durch die jene Grundsätze praktische Geltung gewinnen. Es ist üblich, dem Reformator diese Gabe völlig abzusprechen. Aber ist das berechtigt? Nein! Gehört er auch nicht zu den Organisatoren großen Stils, wie Paulus, Calvin, Laski, so besaß er doch Menschen- und Weltkenntnis genug, um die organisatorischen Aufgaben, die jetzt zunächst an ihn herantraten, zu lösen. Es genügt, auf zwei berühmte Urkunden zu verweisen, die in Barges Darlegung die allergrößte Rolle spielen, weil er sie seinem Helden Karlstadt zuschreiben zu dürfen glaubt. Die eine ist die sog. Beutelordnung von Wittenberg, welche die Armenpflege nach ganz neuen Grundsätzen regelt. Diese Grundsätze stammen nachweislich von Luther. Die Ordnung selbst aber ist nachweislich auf Veranlassung und mit Hilfe Luthers schon in der Zeit vom 25. Dezember 1520 bis 11. Januar 1521 oder kurz vorher eingeführt worden. Die andere Urkunde ist die vielbesprochene „Ordnung der Stadt Wittenberg", über welche die Forschung noch nicht abgeschlossen ist. Soviel steht aber fest, daß diese Ordnung nicht von Karlstadt allein herrührt, sondern daß daran auch Männer Anteil haben, die von Karlstadts Radikalismus nichts wissen wollten, weiter, daß sie erst nach dem Ratswechsel vom 2. Februar 1522 die Gestalt erhalten hat, in der sie gedruckt vorliegt, und endlich, daß sie in dieser Gestalt niemals in Kraft getreten, sondern von ihren Haupturhebern bereits am 13. Februar wieder zurückgezogen worden ist. Was in ihr von Karlstadt stammt, läßt sich noch genau bezeichnen: es sind die Bestimmungen über die Zerstörung der Bilder und Altäre, den Gang des Gottesdienstes, vielleicht auch der Artikel über die Einziehung der Meßpfründen. Alles übrige, was

die Urkunde sonst enthält, die Artikel über die Armenpflege, die Verfügungen gegen den Bettel, gegen die Dirnen und Bordelle, ist nur eine Wiedergabe oder eine weitere Ausführung älterer Gedanken Luthers.

Allein wenn Karlstadt auch nicht der Urheber der beiden berühmten Ordnungen ist, so kann er trotzdem doch, wie Barge behauptet, der Begründer „eines neuen Frömmigkeitstypus" gewesen sein, der sich von dem lutherischen Typus vorteilhaft unterscheidet. In der Tat, er hat den lutherischen Typus durch einige neue Gedanken „bereichert". Aber wie merkwürdig sind diese Gedanken! Kein Priester darf ein Amt erhalten, wenn er nicht verheiratet ist, ja schon ein oder zwei Kinder gezeugt hat. Wer im Abendmahl bloß die Hostie genießt und nicht auch den Kelch, der begeht eine Sünde. Wer das Abendmahl empfängt, ist verpflichtet, die Hostie und den Kelch selber mit der Hand zu nehmen. Denn Christus hat gesagt: nehmet hin und esset! Bilder in den Kirchen zu halten ist wider das erste Gebot, Bilder auf die Altäre zu stellen noch schädlicher, Bilder machen schlimmer als Ehebruch und Diebstahl. Das Fasten und Beichten ist in der Bibel nicht geboten und daher abzutun. Die Obrigkeit ist verpflichtet, den Predigern bei schwerer Pön zu gebieten, nichts zu predigen, denn was die Schrift enthält und lehrt. Zeigt sich die Obrigkeit hierin lässig und reinigt sie nicht die Kirchen von Bildern und Altären, dann hat die Gemeinde „die Macht, zu ihrer Selbstherrschaft zu greifen" und mit Gewalt die Reformen vorzunehmen, die sie für nötig hält. Aus diesen Sätzen spricht in der Tat ein ganz anderer Geist als aus Luthers Bekenntnisbuch von der Freiheit eines Christenmenschen: das alte Gesetzeswesen ist hier wieder zu Ehren gekommen, „das Unterste zu oberst, das Geringste für das Beste, das Letzte für das Erste gesetzt" und allerlei äußere Übungen „so hoch aufgemutzt und aufgeblasen, als läge der Welt Seligkeit mehr daran als an Christo". Auch der fanatische Zug, der aller gesetzlichen Frömmigkeit anhaftet, fehlt nicht. Daß solche fanatische Gesetzlichkeit nicht evangelisch ist, darüber dürfte unter evangelischen Christen kein Streit sein, und ist auch kaum Barges Meinung. Er hat eben nur in der Hitze des Gefechtes das Harte, Enge, Bornierte bei seinem Helden übersehen.

Allein mit alledem ist doch noch lange nicht bewiesen, daß Karlstadt während der „Wittenberger Unruhen" auch fanatischer Taten sich schuldig gemacht hat, und daß es bei diesen Unruhen wirklich um Unruhen sich handelt, und nicht bloß, wie Barge meint, um ganz

harmlose Ausschreitungen, bei denen auswärtige Studenten die größte Rolle spielten. Vergegenwärtigen wir uns daher einmal kurz auf Grund der echten Urkunden den Verlauf dieser „Bewegung" und fragen wir dann zum Schlusse, ob Luther und die kursächsische Regierung Karlstadt und Genossen unrecht getan haben!

Wer im Sommer 1521 nach Wittenberg kam, der konnte wohl im ersten Augenblicke glauben, daß der Reformator noch leiblich gegenwärtig auf seinem gewohnten Platze seines Amtes walte. So mächtig machte sich sein Einfluß in dem ganzen Leben der kleinen Stadt auch äußerlich geltend. Die „Budelinge" und „Brauerben", die zu den angesehenen Bruderschaften der Sebastiansschützen und der hl. Anna gehörten, schafften eben damals die von ihm so hart getadelten Bruderschaftsgelage ab. Der Rat bemühte sich, die auf seinen Antrieb und mit seiner Hilfe schon Ende 1520 oder Anfang 1521 geschaffene neue Ordnung der Armenpflege weiter auszubauen, und die Professoren, Studenten, Stiftsherren und Mönche verhandelten und disputierten unermüdlich über die Probleme weiter, die er ihnen gestellt hatte. Drei solcher Probleme wurden jetzt besonders lebhaft besprochen: Sollen die Priester trotz des Zölibatsgelübdes heiraten? Dürfen auch die Mönche ihrer Gelübde sich entledigen? Was soll aus der Messe werden? Die erstere Frage hatte schon der Reformator rund mit Ja beantwortet. Daher gab es darüber nicht allzuviel Disputierens mehr. Es galt jetzt nur noch aus dem, was man für gut und recht hielt, die praktischen Konsequenzen zu ziehen. Der erste, der dazu den Mut fand, war bezeichnenderweise ein persönlicher Schüler Luthers und ein angesehenes Mitglied der Universität, der Propst Bartholomäus Bernhardi zu Kemberg. Er führte bereits am 30. Mai seine Köchin als Gattin heim. Damit war diese Frage so gut wie erledigt. Nicht so rasch kam man über die beiden anderen Fragen zu einem klaren Ergebnis. Denn über sie lagen noch keine bestimmten Antworten des Reformators vor. Erst als dieser in einem Briefe vom 1. August zu der Frage der Messe und in seinen Thesen vom 9. September zu der Frage der Mönchsgelübde Stellung genommen hatte, wurde die Diskussion darüber brennend und der Wunsch rege, auch hier endlich von dem bloßen Erwägen zum entschlossenen Wagen überzugehen. Aber hielt man sich dabei immer genau an die Grundsätze und Richtlinien des fernen Meisters? Am 29. September feierte Melanchthon mit einigen seiner Schüler in der Pfarrkirche zum erstenmal *privatim* das Abendmahl in beiderlei Gestalt. War das in Luthers Sinne? Durchaus. Am Nachmittag des 6. Oktober

hielt darauf der Augustiner Gabriel Zwilling in der Augustinerkapelle eine große Predigt gegen die Messe, in der er erklärte, er werde hinfort keine Messe mehr halten, und noch am selben Tage beschlossen seine Klostergenossen, den ganzen bisherigen Meßdienst in ihrer Kapelle einzustellen und das Abendmahl fortan nur noch nach der Einsetzung Christi zu feiern. Entsprach auch das Luthers Wünschen? Durchaus. Aber Zwilling ging doch gleich einen Schritt weiter. Er behauptete: Wer noch Messe hört, begeht Abgötterei. Es ist Sünde, beim Abendmahl nur das Brot zu nehmen. Hatte das Luther je gesagt? Nein! Das widersprach vielmehr völlig seinen Grundsätzen und Meinungen. Noch im selben Monat Oktober schnitt dann aber Zwilling in seinen Predigten unverzagt auch die Frage der Mönchsgelübde an. Er begnügte sich jedoch auch hier nicht, mit Luther festzustellen: die Gelübde sind wider das Evangelium, es steht daher den Mönchen frei, die Kutte abzutun. Er sagte gleich: die Mönche müssen ihren Stand aufgeben. Und sind sie dazu nicht willig, so brauche man Gewalt. Man insultiere sie auf der Straße, lasse sie hungern und zerstöre die Klöster, bis sie sich fügen. Man sieht: er schlug schon jetzt fanatische Töne an. Die Wirkung zeigte sich sehr bald. Seit dem 4. November traten nach und nach 15 Augustiner aus dem Kloster aus. Das konnte Luther an sich wieder nur recht sein. Denn er sah darin nur einen freiwilligen Schritt seiner alten Brüder. Daß Zwilling die zwangsweise Entmönchung aller Religiosen forderte, wußte er nicht und hätte er, wenn er davon erfahren hätte, aufs energischste bekämpft. Denn von Zwang wollte er in solchen Dingen gar nichts wissen.

Wie nahm man nun in den maßgebenden Kreisen Wittenbergs, an der Universität und im Stiftskapitel, das kühne Vorgehen der Augustiner auf? Man war damit zunächst durchaus nicht ganz einverstanden. Ein Ausschuß von sechs Professoren, den die Universität und das Stiftskapitel gleich nach Zwillings erster Predigt eingesetzt hatten (8. Oktober), ersuchte am 12. Oktober die Augustiner, „die Neuerung mittler Zeit verbleiben zu lassen", wandte sich aber dann am 20. Oktober an den Kurfürsten mit der Bitte: als christlicher Fürst in seinen Landen, damit jede Unordnung und Unruhe vermieden werde, den Mißbrauch der Messe bald und schleunig abzutun. Das war ein ziemlich naives Ansinnen, naiv insbesondere gegenüber einem so vorsichtigen Herrn, wie Friedrich dem Weisen. Friedrich antwortete denn auch darauf schleunigst (25. Oktober) mit dem Befehl, ja nichts zu übereilen und nichts zu tun, woraus Zwiespalt, Aufruhr und Beschwerung erfolgen könne, und ersuchte zugleich das

Stiftskapitel und die Universität, sich erst einmal gutachtlich über die Frage zu äußern. Allein die Bewegung war einmal im Gange und ließ sich nun nicht mehr einfach zurückkommandieren. Am 1. November fand abermals in der Pfarrkirche eine private Abendmahlsfeier mit Brot und Kelch statt, und zwar nahmen an derselben nicht bloß Angehörige der Universität, sondern auch Bürgersleute teil. Man sieht daraus: die neuen Gedanken hatten ihren Weg jetzt auch schon in die Bürgerkreise gefunden. In denselben Tagen beantragte der Stadtrat bei dem Stiftskapitel, Melanchthon zum Stadtpfarrer zu ernennen, die 21 an der Pfarrkirche bestehenden Bruderschaften aufzuheben und deren Vermögen dem städtischen Hospital zu überantworten. Das Kapitel lehnte jedoch beide Gesuche ab. Aber man sieht aus jenem Vorgange doch, daß auch der Rat jetzt energisch in der evangelischen Sache sich zu regen begann. Im Laufe des November stellte dann wieder eine ganze Reihe von Geistlichen ihre Privatmessen ein. Kurz, das alte Kultuswesen begann sich allmählich von selber aufzulösen. Dafür bürgerte sich zunächst als eine private Feier der evangelisch Gesinnten eine neue Art von Gottesdienst ein, dessen Mittelpunkt das Abendmahl nach der Einsetzung Christi — d. i. ohne Opfergebete mit lauter Rezitation der Einsetzungsworte in deutscher Sprache und Kommunion in beiderlei Gestalt — bildete.

Allein es fehlte unter den Studenten wie in der Bürgerschaft nicht an Leuten, denen diese allmähliche Entwicklung viel zu langsam ging. Montag, den 2. Dezember, in aller Herrgottsfrühe, vor der ersten Messe, „platzten in der Pfarrkirche plötzlich etliche Bürger und Studenten herfür", rissen die Bücher mit Gewalt vom Altar, nahmen die Leuchter samt den Kerzen herunter und trieben endlich die Priester aus dem Gotteshause. Am 3. und 4. wiederholten sich diese Vorgänge, so daß der Rat beschloß, während der Messe in allen Kirchen der Stadt fortan die Ratsdiener in Wehr und Waffen „dabei sein" zu lassen. Neue Unruhe entstand, als am 4. Dezember am Franziskanerkloster ein Anschlag entdeckt wurde, in dem es hieß, man werde die Mönche mit Gewalt daran hindern, Messe zu lesen. Wirklich erschien darauf auch ein Rudel Studenten vor dem Kloster und tat den armen Brüdern viel Schimpf an. Am Abend des 6. Dezember rotteten sich dann in der Nähe des Klosters wieder etwa 40 bewaffnete Edelleute und Studenten zusammen, um, wie es hieß, das Gebäude zu stürmen und die Mönche totzuschlagen. Sie zogen mit Pauken und Pfeifen in den Straßen herum und verübten einen greulichen Lärm. Aber

da die Ratsdiener gute Wacht hielten, so gingen sie endlich gegen Mitternacht unverrichteter Sache wieder auseinander. In eben diesen unruhigen Tagen (4. bis 9. Dezember) weilte Luther im tiefsten Geheimnis in der Stadt. Welchen Eindruck die geschilderten Vorgänge auf ihn machten, lehrt die Schrift, die er allsogleich nach seiner Rückkehr auf die Wartburg in fliegender Eile aufs Papier warf: eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. Er sah die Lage also sehr ernst an, und ebenso urteilte auch der Kurfürst, der Rat und sogar ein Teil der Studentenschaft. Der Student Herrmann Mühlpfordt schreibt am 10. Dezember betrübt nach Hause: „Es herrscht hier solche Zwietracht und Uneinigkeit unter den Bürgern und Gelehrten, daß es einem wehe tut, davon zu schreiben. Es ist zu besorgen, daß schließlich nichts Gutes daraus erfolgen wird." Wie begründet diese Besorgnis war, zeigte sich noch am selben 10. Dezember. Eine Anzahl Bürger drang an jenem Tage plötzlich mit Ungestüm in die Ratssitzung ein und begehrte von dem Rate stürmisch die Bewilligung folgender Artikel: 1. Die in der letztvergangenen Woche verhafteten Tumultuanten sind sofort freizulassen; 2. jedermann darf fortan frei das Evangelium predigen; 3. kein Pfaffe soll mehr Messe lesen müssen; 4. alle Votiv-, Hochzeits- und Seelenmessen sowie alle sonstigen kultischen Feiern zugunsten der Toten werden abgeschafft; 5. jedem, der es begehrt, wird das Abendmahl fortan in beiderlei Gestalt gereicht; 6. alle Schenken, in denen ungebührliches Saufen geduldet, und 7. alle Hurhäuser werden geschlossen und Hurerei strenge bestraft. Was lehrt dieser Vorfall? Daß in der Bürgerschaft sich, wie man am kurfürstlichen Hofe ganz richtig urteilte, eine förmliche „Konspiration" gebildet hatte, um mit Hilfe des Rates in Wittenberg endlich eine gründliche Reformation durchzusetzen. Was die Artikulanten forderten, entsprach im großen und ganzen den Wünschen Luthers. Aber seltsam war doch, daß sie forderten: jedermann solle hinfort frei das Evangelium predigen dürfen, noch seltsamer, daß sie sich mit solchen Forderungen ausgerechnet an den Rat wandten, der in dergleichen Dingen doch absolut nichts zu sagen hatte, und höchst bedenklich, daß sie den Rat förmlich zu zwingen suchten, ihnen zu Willen zu sein. Der Rat war im ersten Augenblick so ratlos, daß er die verhafteten Tumultuanten sogleich freiließ. Aber dann wandte er sich doch klüglich und kläglich zugleich eilends um Hilfe an den Kurfürsten. Dieser griff denn auch sofort ein. Am 17. Dezember ließ er in einer Versammlung der ganzen Gemeinde Wittenberg auf dem Schlosse durch zwei seiner Amtleute bei

schwerer Pön und Ungnade jede weitere Kränkung der Pfaffheit verbieten, die entlassenen Tumultuanten, soweit man ihrer wieder habhaft werden konnte, wieder hinter Schloß und Riegel bringen, die Häupter der Konspiration in Anklagezustand versetzen und der Bürgerschaft mitteilen, daß sie jedes eigenmächtigen Vorgehens sich zu enthalten habe, bis er selber ihr eine neue Ordnung vorschlage. Aber damit war doch die Ruhe in der Stadt nicht wiederhergestellt. Die Unzufriedenen murrten nun erst recht. Ja sie wandten sich jetzt sogar mit Klagebriefen direkt an den Kurfürsten. Und was noch schlimmer war, eben jetzt stellte sich einer der bekanntesten Professoren der Universität geradezu an die Spitze der Bürgerbewegung: Karlstadt.

Die Professoren hatten eben in jenen Tagen (12. Dezember) sich endlich über die ihnen von dem Kurfürsten vorgelegte Anfrage betreffs der Messe geäußert, aber dabei, wie zu erwarten stand, absolut nicht „einträchtigen Unterrichts sich vereinigen können". Acht, darunter Karlstadt und Melanchthon, empfahlen, alle Seel- und Votivmessen abzutun und die Messe nach der Weise und Form der Apostel zu reformieren. Sieben urteilten, alles solle beim alten bleiben, und einer reichte sogar ein votum separatissimum ein. Danach begreift man, daß der Kurfürst am 19. Dezember von Lochau aus resolvierte: Wenn schon ihr paar Doktoren über diese Sache nicht habt einig werden können, um wieviel weniger wird das der Fall sein, wenn das Ding unter viele Leute kommt. Es soll daher bei dem alten Brauch bleiben, bis auch andere Universitäten sich über die Sache geäußert haben. Das war sehr deutlich geredet. Aber kamen die Professoren diesem bestimmten Befehle nach? Nein! Karlstadt kündigte trotzdem am 22. Dezember öffentlich an, daß er am 1. Januar zum ersten Male statt der vorgeschriebenen öffentlichen Messe in der Schloßkirche eine „apostolische" Messe mit Kommunion in beiderlei Gestalt halten werde. Was bisher nur in privaten Gottesdiensten geschehen war, daraus wollte er also jetzt in der Kirche des Kurfürsten eine neue Ordnung für den öffentlichen Gottesdienst machen und damit die alte Form des öffentlichen Gottesdienstes für immer beseitigen. Als die Kunde hiervon nach Lochau kam, ließ der Kurfürst (23./24. Dezember) sofort den renitenten Professor noch einmal persönlich aufs dringendste ersuchen, nichts an der Messe zu ändern. Karlstadt hatte das wohl erwartet. Um dem Kurfürsten zuvorzukommen, hielt er daher seine evangelische Meßfeier statt am 1. Januar schon am 25. Dezember. Seinem Beispiele folgte noch am selben Tage der Altarist Ambrosius Wilken in dem

Nachbarorte Dobien, am 1. Januar auch Nicasius Claij in Schmiedeberg, Franz Günther in Lochau und Zwilling in Eilenburg. Man sieht hieraus zur Genüge: Karlstadts Vorgehen war keine Improvisation, sondern ein wohlvorbereiteter, mit seinen nächsten Gesinnungsgenossen vorher genau verabredeter Anschlag.

Die Zeit für diesen Anschlag war jedoch so unglücklich gewählt wie nur möglich. In die Tage von Weihnachten bis Hohneujahr fielen die alten kirchlichen Narrenfeste, bei denen in den Gotteshäusern allerlei Mummenschanz und Unsinn getrieben und geduldet wurde. Man darf daher die Ausschreitungen, die auch in Wittenberg in der Christnacht vorkamen, nicht allzu tragisch nehmen, aber bedenklich war doch, daß die tollen Gesellen, die die ganze Nacht durchtobt und durchzecht hatten, mit ihren bierschweren Köpfen dann am Morgen zu Karlstadts Abendmahlsfeier zogen, und daß bei der Neuerung selbst die rohen Instinkte des Herrn Omnes hier und da auch sonst schon sehr häßlich sich offenbarten. In Eilenburg gerieten Zwillings Anhänger z. B. bei einer solchen Feier am 11. oder 13. Januar so in Feuer, daß sie danach gleich das Pfarrhaus plünderten und eine furchtbare Rauferei mit den Altgläubigen verübten.

Zur selben Zeit war es — wieder durch Zwillings Übereifer — auch in Wittenberg von neuem zu bedenklichen Ausschreitungen gekommen. Seit dem 6. Januar tagte daselbst im Schwarzen Kloster das Kapitel der deutschen Augustinerkongregation. Da die Deputierten in der Mehrzahl evangelisch gesinnt waren, so beschlossen sie: jedem Mitglied der Kongregation soll es von jetzt an freistehen, aus dem Orden auszutreten. Die feierlichen, auf Lebenszeit bindenden Gelübde sind aufgehoben. Die Mönche, die auch jetzt noch aus freiem Entschlusse in ihrem Kloster zu bleiben wünschen, sollen auch weiter die Mönchskutte tragen, den Klosteroberen gehorchen und die klösterliche Hausordnung, soweit sie nicht wider das Evangelium ist, beobachten. Die Brüder, die Predigt- und Lehrgabe besitzen, können in den öffentlichen Gemeindegottesdiensten oder in den klösterlichen Hausgottesdiensten als Prediger verwandt werden, die übrigen sollen durch ihrer Hände Arbeit die Kosten für den Unterhalt der Klostergemeinde aufbringen. Jedenfalls ist das Betteln allen Brüdern von nun aufs strengste untersagt. Was bedeuteten diese Beschlüsse? Zunächst nichts weiter als eine Reform des klösterlichen Institutes nach den Grundsätzen des Dr. Martinus. Aber da die meisten Mönche nach Aufhebung der feierlichen Gelübde die Klöster verließen und infolgedessen da, wo die Beschlüsse angenommen wurden, die klösterliche Hausordnung nicht mehr aufrechterhalten

werden konnte, so zog die Reform mit Notwendigkeit die Aufhebung der Klöster, ja die Auflösung der ganzen Kongregation nach sich. Aber so folgenreich jene Tagung war, größeres Aufsehen erregte damals in ganz Deutschland doch ein neuer Streich, den der Exmönch Gabriel Zwilling kurz danach gegen das alte Kultuswesen wagte. Er machte am 11. Januar in der Augustinerkapelle im Verein mit etlichen Brüdern alle Altäre dem Erdboden gleich, schlug den steinernen Christus-, Marien- und Heiligenstatuen die Köpfe ab, zerstörte die Wandmalereien und riß alle Tafelbilder und Holzbildwerke herunter, um sie draußen im Klosterhofe mitsamt den Kruzifixen, Fahnen, Leuchtern, Kerzen und dem geweihten Öl zu verbrennen. Am 13. Januar rechtfertigte er dann diese Tat vor allem Volke in zwei Predigten, die er in dem verwüsteten Heiligtum hielt, indem er ausführte: Bilder und Altäre sind nicht mehr zu leiden, weil sie das Gesetz Mosis verboten hat. Aus demselben Grunde darf fortan kein anderer Feiertag mehr begangen werden als der Sonntag. Auch darf fortan niemand mehr fasten und beichten. Damit war — wieder durch Zwilling — eine neue, schwere Frage aufgerollt, die die kleinen Leute aufs tiefste erregen mußte: die Bilderfrage. Wie nahm man in der Bürgerschaft und an der Universität diese neue gewaltsame Anregung des Exmönches auf? Die meisten der Professoren erklärten sich wider ihn. Ja Melanchthon war über „die Schandtaten, die im Namen des Evangeliums geschehen waren", so außer sich, daß er die Absicht äußerte, Ostern Wittenberg zu verlassen. Nur einer stimmte Zwilling wieder sofort begeistert zu: Karlstadt. Auch in der Bürgerschaft und unter den Studenten gab es „gar wenige, denen die neuen Gezeiten gefielen". Selbst die „guten Gönner des Dr. Martinus", die es an sich als einen Fortschritt betrachteten, daß jetzt auch in der Pfarrkirche und in der Kirche des Franziskanerklosters der alte Meßdienst gänzlich abgetan war, und daß jetzt so viele Pfaffen, darunter selbst Mitglieder der kurfürstlichen Kantorei, auf ihre Pfründen verzichteten und so viele Mönche in die Welt zurückkehrten, um fortan als Schreiner, Schuster, Bäcker und Salzführer ihr Brot im Schweiße ihres Angesichts sich selber zu verdienen, waren der „täglichen Predigten wider den ganzen geistlichen Stand und der teuflische Messe" nachgerade etwas überdrüssig geworden und von der täglich zunehmenden Unordnung in den kirchlichen Verhältnissen sehr wenig erbaut. Denn die Leute, „die jetzt überall evangelische Messen anfingen, waren in der Sache allenthalben nicht eins", und je größer die Zahl der erledigten Pfründen wurde und je mehr die Klöster verödeten, um

so größer ward die Gefahr, daß die ganze, aufs engste mit der städtischen Wirtschaft verwachsene Organisation der kirchlichen Vermögensverwaltung sich auflöste und große wirtschaftliche Werte verloren gingen oder ihren ursprünglichen Zwecken entfremdet wurden. Nirgends empfand man das „Ärgernis" und die üblen sozialen und wirtschaftlichen Folgeerscheinungen dieses Zustandes schärfer als im Stadthause zu Wittenberg. Aber die Stadtväter wagten doch nicht auf eigene Faust der Unordnung zu steuern. Sie wandten sich vielmehr um Rat und Hilfe an die mächtigste Korporation der Stadt, an die Universität, deren Professoren zum guten Teile als Stiftsherren dem Allerheiligenstifte angehörten und daher berufen schienen, das dem Stifte zustehende Aufsichtsrecht über die Pfarrkirche wahrzunehmen. Die Universität leistete dieser Aufforderung auch gern Folge: sie bildete aus dem Rektor Dr. Eisermann und den Professoren Jonas, Karlstadt, Melanchthon und Amsdorf einen Reformationsausschuß, der dann im Verein mit den Stadtvätern seit dem 24. Januar 1522 auf dem Stadthause über eine neue Ordnung der kirchlichen Verhältnisse beriet. Der Ausschuß schlug noch am selben Tage vor: in der Pfarrkirche sind fortan nur mehr „evangelische Messen" zu gestatten, d. i. alle den evangelisch Gesinnten anstößigen Bestandteile und Bräuche der alten katholischen Liturgie, die Opfergebete des sogenannten kleinen und großen Kanons, die Elevation (die Erhebung der konsekrierten Hostie und des konsekrierten Kelches zur Anbetung), die Gesänge auf die Heiligen und die Sequenzen sind endgültig abzuschaffen. An Stelle des großen Kanons sind die Worte der Einsetzung laut in deutscher Sprache zu sprechen und im Anschlusse daran die etwaigen Kommunikanten zu ermahnen, das Abendmahl in beiderlei Gestalt zu genießen. Im übrigen ist aber die bisherige lateinische Liturgie weiter zu gebrauchen. Am selben Tage beschloß man weiter: die Bilder in der Pfarrkirche mit der Zeit abzutun, und am 25. fügte man hinzu: das Vermögen der 21 Bruderschaften und der durch Abgang oder Tod der bisherigen Inhaber erledigten Meßpfründen, aber auch die Schätze der Kirche sind zugunsten des „armen Beutels" einzuziehen. Für jede Gasse der Stadt wird ein städtischer Armenpfleger angestellt. Das Betteln ist fortan auch den Mönchen, Schülern und Studenten untersagt. Dirnen und Huren müssen entweder zur Ehe greifen oder die Stadt verlassen. Diese Beschlüsse bedeuteten einen vollen Sieg der Artikulanten vom 10. Dezember, aber auch einen vollen Sieg Karlstadts? Nein! Die Bilder wollte man nicht, wie Karlstadt forderte, sogleich, sondern nur mit der Zeit abtun, und bezüglich der

Kommunion beſtimmte man nicht: die Kommunikanten müſſen, ſondern ſie können Kelch und Hoſtie ſelber mit der Hand nehmen. In den folgenden Tagen wurden die Beratungen fortgeſetzt. Zunächſt regelte man, wie es ſcheint, die ſchwierige Kloſterfrage. Der Rat wurde ermächtigt, von dem beweglichen und unbeweglichen Eigentum der beiden Klöſter ein Inventar aufzunehmen und die jüngeren Mönche, die noch imſtande waren, ein Handwerk zu erlernen, zu veranlaſſen, bis zum 30. März die Klöſter zu räumen. Weiter wurde beſchloſſen, die kirchliche Vermögensverwaltung gänzlich neu zu ordnen, aus der neu zu errichtenden Kirchenkaſſe armen Handwerkern unentgeltlich Kapital vorzuſchießen, Waiſen und armer Leute Kinder, insbeſondere aber alleinſtehende Mädchen bei der Armenpflege beſonders zu bevorzugen, die beſchäftigungslos gewordenen Meßpfründner mit einem Jahrgeld von ſechs Gulden zu entſchädigen, eine ſtädtiſche Armenſteuer auszuſchreiben uſw. Endlich nahm man auch Karlſtadts Antrag an, die Altäre in der Pfarrkirche bis auf drei abzubrechen. Man ließ es ſomit an Reformeifer wahrlich nicht fehlen. Aber Karlſtadt genügte das alles noch nicht. Für ihn war jetzt die Bilderfrage die größte Glaubensfrage. Und da der Rat in dieſer Frage ihm nicht ſogleich zu Willen war, ſo ſuchte er auf alle Weiſe ihn vorwärts zu drängen, indem er in Wort und Schrift mit größtem Fanatismus jetzt wider dieſen Greuel im Hauſe des Herrn donnerte und ſchließlich ſogar dräuend auf der Kanzel erklärte: wenn die Obrigkeit nachläſſig ſei, ſo habe die Gemeinde die Vollmacht, zu ihrer Selbſtherrſchaft zu greifen und aus Mitleid und Liebe die notwendigen Änderungen ſelber vorzunehmen. Kein Wunder, daß danach „die Gemeinde endlich einmal zu ihrer Selbſtherrſchaft griff". Etwa am 6. Februar drang ein Haufe von Bürgersleuten in die Pfarrkirche ein, bemächtigte ſich der Bilder, Kreuze und Kruzifixe und zerſchlug, zerriß und verbrannte ſie. Der Rat ſchritt ſofort ein, verhaftete die Miſſetäter und fertigte ſchleunigſt einen eilenden Boten an den Kurfürſten ab. Aber das Unglück war einmal geſchehen, und ehe noch der Kurfürſt ſich hatte vernehmen laſſen, lief die Kunde von dieſer neueſten Untat der Wittenberger ſchon durch alle deutſchen Lande.

Der Kurfürſt, der nach Weihnachten nach Allſtedt in Thüringen übergeſiedelt war, hatte damals eben erſt (5. oder 6. Februar) durch eine Beſchwerde der altgläubigen Stiftsherren des Allerheiligenſtifts und aus Berichten mehrerer ſeiner Räte endlich erfahren, was ſich in den letzten vier Wochen alles in ſeiner guten Haupt- und Reſidenzſtadt ereignet hatte. Er war begreiflicherweiſe ſchon über

diese Nachrichten — von dem Bilderſturm hörte er erſt ſpäter — höchlich aufgebracht. Daß man ſich an der Univerſität und im Rathauſe ſo über ſeine ausdrücklichen Befehle hinwegſetzte, das konnte er ſich unter keinen Umſtänden gefallen laſſen. Unverzüglich wies er daher ſeinen Geheimrat Einſiedel, der ſchon öfter aus eigenem Antriebe die Wittenberger zur Mäßigung ermahnt hatte, an, gegen die Neuerer einzuſchreiten. Daraufhin entbot Einſiedel am 13. Februar die Mitglieder des akademiſchen Reformationsausſchuſſes, den Profeſſor Feldkirch und zwei Stiftsherren zu ſich nach Eilenburg. Der Ausſchuß brachte in aller Unſchuld die neue „Ordnung der Stadt Wittenberg“ mit, die inzwiſchen fertig geworden und ſogar im Drucke erſchienen war. Einſiedel erklärte ſelbſtverſtändlich dieſelbe ſogleich für unannehmbar und las dem Hauptunruhſtifter Karlſtadt ſo gründlich den Text, daß der trotzige Mann ſofort kläglich zu Kreuze kroch. Er gab nicht nur zu, daß er durch ſeine Reden den Bilderſturm verſchuldet habe, ſondern verſprach auch, fortan alles Predigens ſich zu enthalten. Ebenſo fügſam zeigte ſich ſpäter auch Zwilling, der ſchon zur Zeit des Bilderſturmes, erſchrocken über die Wirkung ſeiner Worte, aus Wittenberg entwichen war. Die Hauptſache aber war: die Profeſſoren ließen ihre mit ſo vielem Eifer und Fleiß entworfene „Ordnung“ ſang- und klanglos fallen und ſtellten im Verein mit den kurfürſtlichen Räten eine ganz neue „Ordnung“ auf, in der ſie faſt auf alle kultiſchen Reformen verzichteten. Nur die Opfergebete der Stillmeſſe ſollten in Wegfall bleiben und die Einſetzungsworte auch fernerhin laut in deutſcher Sprache von dem amtierenden Geiſtlichen geſprochen werden. Aber dem Kurfürſten genügte das noch nicht. Eben jetzt traf nämlich am kurfürſtlichen Hofe die Nachricht ein, daß das Reichsregiment am 20. Januar ein Mandat gegen die Neuerungen in Kurſachſen erlaſſen und die Biſchöfe von Brandenburg, Merſeburg und Meißen damit betraut habe, dasſelbe zu vollſtrecken. Nichts konnte Friedrich unerwünſchter ſein als eine derartige „Auflegung“. Schon aus dieſem Grunde lehnte er am 17. Februar das Eilenburger Abkommen rundweg ab und ließ die fünf Profeſſoren zugleich wiſſen, ſie hätten am beſten getan, wenn ſie alles ſeinem ausdrücklichen Verlangen gemäß beim Alten gelaſſen hätten. Was bedeutete das aus dem gewundenen Stil der Kanzlei in klares Deutſch überſetzt? Die Wittenberger ſollten ſchlechthin alle ihre kultiſchen Neuerungen wieder rückgängig machen. Wären ſie in der Lage, ſich dieſem ganz unzweifelhaften Wunſch des Kurfürſten zu widerſetzen? Nein! Sie waren jetzt ganz am Ende ihrer Weis-

heit. Sie wußten jetzt einfach nicht mehr aus noch ein. In dieser Not verfielen sie endlich auf den rettenden Gedanken, den Mann zu Hilfe zu rufen, der allein imstande war, ihnen aus dem Wirrsal, in das sie geraten waren, herauszuhelfen und wieder ein normales Verhältnis zwischen der Stadt und dem kurfürstlichen Hofe herzustellen: Luther. Wohl noch an demselben Tage, an dem das verhängnisvolle Schreiben des Kurfürsten eingetroffen war — 20. Februar — fertigte der Rat daher einen reitenden Boten auf die Wartburg ab und bat den Dr. Martinus inständig, unverzüglich seinen Platz in Wittenberg wieder einzunehmen.

Luther hatte wochenlang nichts aus Wittenberg gehört. Um so größer war jetzt seine Entrüstung. Doch meinte er zuerst, er könne sich begnügen, den Unheilstiftern brieflich den Kopf zurechtzusetzen. Allein je länger er schrieb, je klarer ward ihm, daß er selber zum Rechten sehen müsse. Eilends kündigte er daher, wohl noch am selben Tage, dem Kurfürsten an: er werde schier da sein. Der alte Herr erschrak. Er beauftragte unverzüglich den Amtmann Oswald von Eisenach, dem Doktor so dringend wie nur möglich vorzustellen, daß er „sich noch zur Zeit in keinem Weg wieder nach Wittenberg tue". Allein der Doktor ließ sich nicht mehr halten. In der Frühe des 1. März ritt er ab. In welcher Stimmung, lehrt der berühmte Brief, den er am 5. März von Borna aus an den Kurfürsten sandte: Er wußte, daß er dem Willen seines Herrn zuwider sich wieder auf den Kampfplatz begab, und daß der Kurfürst ihn beim besten Willen nicht schützen könne, falls es dem Reichsregiment beliebe, die Acht an ihm zu vollstrecken. Aber er begehrt auch gar nicht Schutz und Hilfe von Menschen. Er ersucht in herrlichen Worten den Kurfürsten, nichts mehr für ihn zu tun und seiner Pflicht gegen Kaiser und Reich auch dann nachzukommen, falls der Befehl anlange, ihn „zu fahen und zu töten". Im Laufe des 6. März traf er in Wittenberg ein. Am 7. März schon ließ der Kurfürst ihm durch den Professor Schurpff eine schriftliche Erklärung abfordern, daß er „ohne unser Zulassen" sich wieder gen Wittenberg getan habe. Diese Erklärung sollte dazu dienen, den Feinden Friedrichs eventuell den Mund zu stopfen. Luther kam dem sofort nach, ja er strich auf Wunsch des alten Herrn sogar einige für das Reichsregiment nicht gerade schmeichelhafte Sätze und ließ von dem Hofmann Spalatin seinen kräftigen Stil etwas mehr auf den Hofton stimmen. Er konnte das tun, ohne der Wahrheit irgend etwas zu vergeben. Denn es verhielt sich wirklich so, wie er in der verbesserten Erklärung behauptet: „ohne Wissen, Willen, Zutun, Zulassung und

Gefallen seines Herrn" hatte er sich wieder gen Wittenberg gewendet.

Am 9. März erschien er dann zum ersten Male wieder auf der Kanzel der Pfarrkirche, aber um auch dem blödesten Auge begreiflich zu machen, wie wenig es auf solche Äußerlichkeiten ankomme, nicht als Junker Jörg, sondern als Mönch mit glatt rasiertem Gesicht, frisch geschorener Tonsur und in der schwarzen Kutte der Augustiner, in der ihn die Wittenberger zu sehen gewohnt waren und nunmehr bis zum 9. September 1524 wieder tagtäglich sehen sollten. Er hub erst ganz wie gewöhnlich an, die vorgeschriebene Perikope zu erklären. Aber dann ließ er den Text fallen und „nahm den gegenwärtigen Handel vor". Er vermied dabei jedoch alle direkte Polemik. Er nannte keine Namen. Er sprach immer nur als Anwalt der Schwachen, denen die, welche sich stark dünkten, durch ihre Lieblosigkeit soviel Ärgernis gegeben hätten. Daß man ohne Ordnung blind zugefahren sei und die Obrigkeit, d. i. den Kurfürsten, hätte dazu nehmen müssen, erwähnt er nur mehr nebenbei. In dieser Weise predigte er dann in der ganzen folgenden Woche täglich weiter. Der Eindruck war gewaltig. In der ganzen Stadt war „große Freude und Frohlocken über seine Zukunft und Rede bei Gelahrten wie Ungelahrten". Selbst Zwilling bekannte, daß er „geirrt und der Sachen zuviel getan". Nur einer hielt sich verstimmt beiseite: Karlstadt. Damit war der Geist der Unruhe und Unordnung in der Stadt und Universität beschworen. Aber ging Luther nunmehr nicht noch einen Schritt weiter? führte er nun nicht sogleich „in aller Form den katholischen Ritus wieder ein"? Es genügt, zur Beantwortung dieser Frage auf zwei uns schon bekannte Urkunden zu verweisen. Die eine ist die von Karlstadt und Genossen am 13. Februar angenommene neueste „Meßordnung der Stadt Wittenberg": sie führt schon in sehr wesentlichen Punkten den „katholischen Ritus" wieder ein; die andere der Bescheid des Kurfürsten vom 17. Februar, der die Wittenberger tatsächlich in die Zwangslage versetzte, alle Neuerungen, also auch die deutsche Konsekration, wieder fahren zu lassen. Ob sie sich hierzu inzwischen schon entschlossen hatten, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es Luther nicht eingefallen, den „ganzen katholischen Ritus in aller Form wiederherzustellen". Die Privatmessen und der öffentliche tägliche Meßdienst, der Beichtzwang und der Fastenzwang wurden von ihm selbstverständlich nicht wieder eingeführt. Weiter ließen die Geistlichen bei dem Sonn- und Feiertagsgottesdienst nach wie vor auf seinen ausdrücklichen Rat — wie jedermann wußte,

obgleich es äußerlich nicht in Erscheinung trat, da dieser Teil der Messe wieder still gebetet wurde — die den Evangelischen besonders anstößigen Opfergebete aus. Auch das Abendmahl in beiderlei Gestalt schaffte er selbstverständlich nicht wieder ab, er ließ es nur vorerst bloß bei privaten Feiern den Leuten, die sich eigens dazu anmeldeten, reichen. Kurz, er suchte im wesentlichen im Kultus den Stand der Dinge festzuhalten, der sich in der Zeit vom 29. September bis 2. Dezember 1521 herausgebildet hatte: der öffentliche Gottesdienst bewegte sich wieder äußerlich in katholischen Formen. Daneben aber gab es Privatgottesdienste, die einen wesentlich evangelischen Charakter trugen. Noch weniger dachte er daran, die anderen Neuerungen der letzten Monate zu beseitigen, die schon ins Leben getreten waren. Die sittenpolizeilichen Bestimmungen gegen Bettler, Dirnen und Unzüchter blieben selbstverständlich in Kraft. Die Klöster wurden nicht wiederhergestellt, und die Geistlichen, die ihren Stand aufgegeben hatten, nicht genötigt, ihre Funktionen wieder aufzunehmen. Die Behauptung, daß die „Wittenberger Reformation" durch eine blindwütende Reaktion abgelöst worden sei, ist somit einfach ein Irrtum. Nur im Kultus hatte man einen Schritt zurück getan. Aber was bedeutete dieser Rückschritt gegenüber den Fortschritten, die man doch auch im Kultus errungen hatte, und deren Bestand jetzt erst durch Luthers Autorität endgültig gesichert war. Denn darüber ist kaum ein Zweifel möglich, daß Luthers Anwesenheit allein den Kurfürsten und seine Räte bewog, die Dinge in Wittenberg wieder ganz sich selber zu überlassen und damit die Bahn zu weiteren Reformen freizugeben.

Das ist nach den Urkunden die Geschichte der „Wittenberger Unruhen" von 1521/22. Man sieht: es handelte sich dabei nicht bloß um Unruhen[1]) in Wittenberg, sondern um eine Bewegung, die auch

1) Die sog. „Zwickauer Propheten", Nickel Storch, Marx Thomä gen. (Bad-) Stübner, Thomas Drechsel, die am 27. Dezember 1521 in Wittenberg eintrafen, haben an den Unruhen keinen Anteil gehabt, was wohl damit zusammenhängt, daß der Hauptprophet Storch, der von Haus aus ein Kommunist und blutgieriger Apokalyptiker war, die Stadt alsbald wieder verließ. Sie hatten es vor allem auf Melanchthon abgesehen, den sie auch sehr beunruhigten. In der Bürgerschaft und Studentenschaft ward ihr Auftreten aber so wenig bemerkt, daß der aus Zwickau gebürtige Student Pfau in seiner etwa am 15. Januar an den Zwickauer Bürgermeister gerichteten „neuen Zeitung" über die Wittenberger Vorgänge kein Wort von ihnen sagt. Erst später gelang es ihnen ein paar Anhänger zu gewinnen. Ihre wichtigste Eroberung war Karlstadt, der nachweislich schon vor dem 21. De-

eine ganze Reihe andere kleine Orte: Dobien, Lochau, Eilenburg, Schmiedeberg, Düben, Herzberg, Jessen, ergriffen hatte. Weiter: nicht um eine revolutionäre Bewegung, bei der alles drunter und drüber ging, sondern um einen ernst gemeinten Versuch, den Kultus, die kirchliche Rechtsordnung und die Armenpflege nach Luthers Grundsätzen zu reformieren, bei dem es allerdings in Wittenberg und Eilenburg zeitweilig zu bedenklichen Ausschreitungen und Unordnungen kam. Daß dieser Versuch nur halb gelang, daran ist weder Luther schuld noch die Grundsätze, die Luther vertrat, sondern einzig und allein die Unfähigkeit und Borniertheit der Männer, die sich zu Führern der Bewegung aufwarfen und dabei sich nicht einmal klarmachten, daß eine Reform wider Willen und Wunsch des Kurfürsten ein Ding der Unmöglichkeit sei. Daß dies so klar hervorgetreten war, daß man fortan nicht mehr darüber in Zweifel sein konnte, wie wenig man ohne „die Obrigkeit" in diesen Dingen ausrichten konnte, das war unstreitig auch ein Erfolg der „Bewegung". Aber ist Karlstadt damit nicht doch zu niedrig eingeschätzt? Wer er nicht mehr als ein blinder Eiferer? Kann er nicht mit guten Gründen als der „Calviniſt unter den Wittenbergern" und als der eigentliche Vater des Puritanismus bezeichnet werden? Nein! Von dem, was das vornehmste Merkmal der calvinschen und puritanischen Frömmigkeit ist, von dem Eifer für die Reinigung und Heiligung der Sitte ist weder bei ihm noch bei Zwilling, der ihm stets als Vorstreiter vorangeht, etwas zu bemerken. Beider Interesse wird vielmehr völlig absorbiert durch den Kampf gegen die Abgötterei in den gottesdienstlichen Formen. Was die Größe der puritanischen Frömmigkeit ausmacht, das fehlt daher bei ihnen gerade, nur deren Schwäche, den gesetzlichen und fanatischen Zug, findet man bei ihnen schon klar ausgeprägt. Eher könnte man sich versucht fühlen, die Artikulanten vom 10. Dezember 1521 als Puritaner zu bezeichnen. Denn ihnen war es sicher ernstlich um Reinigung und Heiligung auch der Sitte zu tun. Aber auch sie forderten doch nur, was Luther längst gefordert hatte. Sie waren einfach eifrige Lutheraner, daß sie aber Laien waren, ist noch lange kein ausreichender Grund, ihr Vorgehen mit dem schweren Worte „laienchristlicher Puritanismus" zu charakterisieren. Denn solche eifrige

zember 1522 auch mit Thomas Münzer in Beziehungen trat, darauf in Wittenberg sehr intim mit Münzer verkehrte und bis 1524 mit ihm in Verkehr blieb. Karlstadt eignete sich daher damals die meisten Gedanken Münzers an, nur die blutgierigen Zukunftspläne der Propheten lehnte er unbedingt ab.

Lutheraner hat es unter den Laien zu allen Zeiten gegeben. Daß es auch einmal in Wittenberg, wo Luther so lange schon gewirkt hatte, zu einer derartigen Laienbewegung kam, darüber kann man sich also kaum wundern. Wundern könnte man sich höchstens darüber, daß die Wittenberger so spät sich zu regen begannen, und daß sie, nachdem sie ihr Feuer in ein paar Aufläufen und Petitionen verpulvert, so rasch wieder in ihre von Luther später so oft beklagte nüchterne Ruheseligkeit versanken. Aber wer Land und Leute kennt, der wird sich auch darüber nicht wundern, sondern im Gegenteil immer wieder darüber staunen, daß es dem Reformator gelungen ist, in dieser schläfrigen Landstadt von kaum 3000 Einwohnern, die so wenig zum Vorort einer geistigen Bewegung geschaffen schien, so gewaltig zu wirken und auch die schwer bewegliche, scheinbar völlig temperamentlose Bevölkerung dieses auch äußerlich so reiz- und temperamentlosen Landstrichs eine Zeitlang mit sich fortzureißen.

Karlstadt hat die Niederlage, die ihm nicht Luther, sondern der Kurfürst bereitet hatte, nie verwunden und später völlig mit Luther gebrochen. Die Geschichte dieses Konfliktes braucht hier nicht erzählt zu werden. Es genügt, festzustellen, daß auch in jenen späteren Händeln die Eigenschaften stark hervortraten, die das Verhalten des unruhigen Mannes schon in den Jahren 1521/22 charakterisieren: eine ausgesprochene Neigung, jede neu auftauchende Meinung zu ergreifen, ein auffallender Mangel an Rechtssinn und ein nicht geringer Ehrgeiz. Er ist daher auch in seinem späteren Leben gerade mit den Leuten, die ihm amtlich und persönlich am nächsten standen, bisweilen recht hart zusammengeraten und selbst mit seiner Frau schließlich auseinandergekommen. Daß die Schuld an diesen Mißhelligkeiten nie an ihm selber, sondern immer an den anderen Leuten gelegen habe, mit denen er es dabei zu tun hatte, kann danach doch wohl nicht mehr behauptet werden. Aber wichtiger ist die Beobachtung, wie wenig Karlstadt auch später mit eigenen Gedanken arbeitet, wie abhängig er immer von anderer Leute Ideen ist. Wie er 1521/22 getreulich Zwillings Spuren folgte, so geht er Ende 1522 mit gleichem Feuereifer auf die mystischen Spekulationen und den Inspirationsglauben Münzers ein. 1523 wirft er sich dann, von Cornelius Hoen angeregt, begeistert auf die Verbesserung der Abendmahlslehre, 1529 schließt er sich dem Wiedertäufer Melchior Hoffmann und 1530 den oberdeutschen und Schweizer Reformatoren an. Der einzige selbständige Gedanke, der sich bei ihm nachweisen läßt, ist eine höchst seltsame Auslegung der

Worte Christi bei der Einsetzung des Abendmahls, über die man schon im 16. Jahrhundert sogleich wieder zur Tagesordnung übergegangen ist. Es ist daher nicht zufällig, daß er sich nirgends durchzusetzen vermocht, nirgends bleibende Spuren seines Wirkens hinterlassen hat. Er war eben kein großer Geist, sondern nur einer von den vielen kleinen Geistern, die, durch den Genius des Dr. Martinus aus ihrem dogmatischen Schlummer aufgescheucht, in arger Verkennung ihrer Kraft sich's zutrauten, den Zeitgenossen selbständig neue Wege zu weisen. Das Leben derartiger Menschen, die mehr wollen, als sie vollbringen können, nimmt stets einen tragischen Verlauf. Aber über dem Gefühl des Bedauerns, das man darob empfindet, darf man doch nicht verkennen, daß sie der Sache, der sie zu dienen wünschen, immer mehr schaden als nützen. Es war daher auch für die evangelische Bewegung kein Nachteil, sondern ein von all ihren Freunden dankbar begrüßter Glücksfall, daß Karlstadts Einfluß schon so bald wieder völlig ausgeschaltet wurde durch die überlegene Kraft des Mannes, der sie hervorgerufen und trotz der auch ihm anhaftenden Schwächen sie allein wirklich zu beherrschen und, soweit es ihr bestimmt war, zum Siege zu führen vermochte.

4. Der Gelehrte und der Künstler, der innere Mensch und der Moralist.

Seit Janssens Geschichte des deutschen Volkes hat kein Geschichtswerk in Deutschland so großes Aufsehen erregt wie Heinrich Denifles Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt, 1. Band, Mainz 1904. Katholiken und Protestanten waren zunächst über dies Buch in gleichem Maße überrascht. Dann folgte auf protestantischer Seite ein wahrer Entrüstungssturm, eine Flut von Gegenschriften, eine lebhafte Debatte in Fachzeitschriften, Wochen- und Tageszeitungen. Aber auch in katholischen Kreisen fand das Werk fast nirgends ungeteilte Zustimmung. Einzelne Gelehrte lehnten es unbedingt ab. Andere ließen es nicht ohne scharfe Kritik passieren. Völlig damit einverstanden war keiner der urteilsfähigen Leser.

Wer das Buch, das inzwischen in Grisars „Luther" eine sanftere Fortsetzung im „höheren Chor" gefunden hat, zur Hand nimmt, der ist über die Aufregung, die sein Erscheinen hervorrief, zunächst etwas verwundert. Es ist, wie auch Grisars Werk, durchaus kein Sensationsbuch im üblichen Sinne der Wortes, es ist überhaupt nicht eigentlich ein Buch, sondern eine Sammlung sehr gelehrter und oft

recht schlecht geordneter Aufsätze über verschiedene Probleme der Lutherforschung. Der Fachmann kann aus diesen Aufsätzen sehr viel lernen. Aber das Votum der Fachleute ist für den Erfolg solcher Bücher nie entscheidend, sondern die Darstellung und die Tendenz, welcher sie dienen. Bei Denifle ergibt sich diese Tendenz zur Genüge schon aus dem emphatischen Schlußworte: „Los von Luther, zurück zur Kirche". Bei Grisar mehr aus der Gruppierung und Beleuchtung der Tatsachen, der Auslegung und aus der bisweilen nicht ganz vollständigen Verwertung der Urkunden. Beide Autoren sind jedoch der ehrlichen Überzeugung, ganz unparteiisch, streng historisch und psychologisch bei ihrer Arbeit zu Werke gegangen zu sein und der so lange irregeführten Menschheit endlich den „wahren Luther" vor Augen geführt zu haben. Dieser wahre Luther sieht nun allerdings namentlich bei Denifle ganz anders aus, als die „unwissenschaftliche" akatholische Lutherforschung ihn bisher dargestellt hat. Er entpuppt sich vor dem Richterstuhl der „Wissenschaft" erstlich als ein krasser Ignorant, weiter aber auch als ein Fresser und Säufer schlimmster Art, als ein tierischer Wüstling, ein Zoten- und Possenreißer niederster Sorte, ein literarischer Schmierfink, der einen Zola noch übertrifft, ein frecher Fälscher, Lügner und Betrüger, kurz als ein gemeingefährliches Individuum, das „an moralischer Verlumpung" seinesgleichen sucht. Den Fachmann mutet dies Charakterbild in seinen wesentlichen Zügen nicht gerade neu an: er kennt es zur Genüge schon aus der katholischen Polemik des 16. bis 18. Jahrhunderts, deren Vorarbeiten der gelehrte Pater mit Dank gründlich benutzt hat. Nur den krassen Ignoranten hat er zuerst entdeckt. Im übrigen hat er sich begnügt, die Farben etwas fester und derber aufzutragen, die Belege zu vermehren und auf diese Weise das alte Bild so stattlich wie nur möglich wieder aufzufrischen. Grisar ist lange nicht so temperamentvoll. Er bemüht sich, auch den „guten Seiten" seines Objektes gerecht zu werden und gibt manche verstiegenen Urteile der alten Polemik preis. Aber eben darum hat sein Buch auch lange nicht so gewirkt. Denifles grober Holzschnitt im Murnerstil ist durch diese sehr viel mattere Bleistiftzeichnung, aus deren über 1000 Blättern doch kein klares Bild sich zusammenfügt, jedenfalls noch nicht verdrängt worden. Daher empfiehlt es sich doch noch immer, Denifles Luther, der in so vielen Köpfen lebt, vor den „Richterstuhl" zu fordern und festzustellen, was an ihm richtig und falsch geschaut ist. Es ergibt sich dann dabei meist auch gleich ein Urteil über das, was Grisar von Denifles Materialien weitergeführt hat.

Wir beginnen billig mit dem krassen Ignoranten Luther, auf dessen Entlarvung der gelehrte Dominikaner soviel Mühe und Zeit verwandt hat und so außerordentlich stolz ist, und fragen daher gleich: Hat der Reformator die vielen Examina, die man nachträglich mit ihm vorgenommen hat, wirklich so schlecht bestanden?

O. G. Schmidt hat ihn abgehört über seine Kenntnisse in der klassischen Literatur der Griechen und Römer. Diese Prüfung hat der Reformator gut bestanden. Mit den griechischen Dichtern und Prosaikern zeigt er sich allerdings nicht vertraut, obwohl er sich noch 1523 eine Homerausgabe angeschafft hat, „um ein Grieche zu werden". Aber dafür kennt er genau die lateinischen Lieblingsautoren der Zeit, Vergil, Terenz, Ovid, Äsop, aber auch Cicero, Livius, Seneca, Horaz, Catull, Juvenal, Silius, Statius, Lucan, Sueton, Sallust, Quintilian, Varro, Pomponius Mela, die beiden Plinius, die Germania des Tacitus und dazu selbstverständlich die allbeliebten Neulateiner Baptista Mantuanus, Filelfo usw. In ähnlicher Weise haben dann Schäfer und W. Köhler den Reformator in Weltgeschichte und Kirchengeschichte examiniert. Auch diese Prüfung ist gut verlaufen: Denn der Reformator war ein großer Freund der Geschichte und hat sich zuzeiten sehr ernstlich mit geschichtlichen Studien beschäftigt. Endlich hat Pater Denifle ihn auch noch in scholastischer Philosophie und Theologie geprüft. Ergebnis: sub censura. Kandidat kennt nur die Afterphilosophie und Aftertheologie des sinkenden Mittelalters. Den Fürsten der Scholastik, den hl. Thomas, hat er als Student überhaupt nicht und später nur zu polemischen Zwecken studiert. Erschwerend fällt ins Gewicht, daß Inkulpat gleichwohl die Stirne hat, zu behaupten: „Ich bin in der Scholastik erzogen, ich kenne die Scholastik", ja einmal sogar sich die unverschämte Aufschneiderei leistet: „Ich habe tausend und alle Doktoren gelesen." Das klingt in der Tat sehr schlimm. Aber hat der gestrenge Examinator recht? Nein! Was jene Aufschneiderei — in einer Randbemerkung! — anlangt, so hat Denifle sich einmal ausnahmsweise (interdum dormit Homerus) durch einen Druckfehler irreführen lassen. In der Urschrift Luthers heißt es nicht legi, ich habe gelesen, sondern lege, „lies tausend und alle Doktoren, keiner wird besser diese Frage lösen". Sodann: Luther hat nachweislich als Student den „Fürsten der Scholastik" gelesen, und zwar nicht bloß den Sentenzenkommentar, sondern auch die große und die kleine Summa (T. R. Nr. 280). Er hat weiter den Lombarden, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Skotus, Okkam, Gregor von Rimini, Ailli, Gerson, Biel so eifrig studiert, daß er z. B. Ailli

und Viel fast auswendig gewußt haben soll. Er kannte also wirklich die Scholastik; damit ist natürlich nicht gesagt, daß er z. B. Thomas immer richtig verstanden hat. Aber gelegentliche Fehlgriffe bei der Auslegung eines Autors sind doch kein ausreichender Grund zu dem Verdikt „krasse Ignoranz". Sonst müßte man ja auch den hochgelehrten Pater Denifle einen krassen Ignoranten schelten, weil er so oft Luther mißverstanden hat. Aber Luther kannte nicht nur die Scholastik, er hatte auch von Augustin „beinahe alles gelesen", ferner wenn nicht alles, so doch manches von Irenäus, Cyprian, Euseb, Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Dionys Areopagita, Kassiodor, Gregor dem Großen, Anselm von Canterbury. Er hatte weiter sehr genau die mystische Erbauungsliteratur, also z. B. Tauler, den Frankfurter, Gerhard Zerbolt von Zutphen, Jean Momboir, studiert und sich auch mit den humanistischen Theologen, Lefèvre, Erasmus und Pico della Mirandola und mit der exegetischen Literatur des Mittelalters recht eingehend beschäftigt. Noch besser kannte er selbstverständlich das kanonische Recht, Aristoteles, Porphyrius und die Philosophie des Mittelalters. Endlich war er einer der ersten deutschen Professoren, die Griechisch und Hebräisch lernten, und suchte sich mit Eifer und Erfolg, wie noch seine letzte Vorlesung zeigt, durch Vermittlung christlicher Hebraisten bei Juden und Judengenossen auch über die rabbinische Literatur und Exegese zu informieren. Denifle ignoriert das alles, weil es nicht zu seiner vorgefaßten Meinung paßt, ja er möchte dem „krassen Ignoranten" es sogar am liebsten zum Vorwurfe machen, daß er keine Handschriften benutzte und nicht daran dachte, die Druckfehler in den schlechten Baseler Kirchenväterausgaben zu verbessern, die ihm allein zur Verfügung standen.

Der krasse Ignorant entpuppt sich somit bei genauerer Betrachtung als ein sehr gediegener und äußerst respektabler Gelehrter. Aber Gelehrsamkeit allein macht bekanntlich noch lange keinen guten Professor. Ein guter Professor entsteht erst, wenn zu der Gelehrsamkeit noch etwas Höheres hinzutritt: die Fähigkeit einfach, klar, richtig und selbständig zu denken, Findigkeit, Scharfsinn, mit einem Worte wissenschaftliche Begabung. Hat der Reformator auch die besessen? Er selbst würde wohl diese Frage nicht bejaht haben. Er kam sich als Gelehrter und Lehrer immer schwach, arm, klein, als ein bloßer „Wäscher" vor gegenüber dem bewundernswerten Männlein Melanchthon. Aber er hatte gar keinen Anlaß, sich so niedrig einzuschätzen. Gewiß, er war kein Humanist wie „der Doktor über alle Doktoren". Wie seine Handschrift im Duktus und in der Buch-

stabenform nie das Gepräge der Mönchsschrift des 15. Jahrhunderts verloren hat, so hat auch sein Latein, so lebendig und natürlich es ist, stets einen mönchischen Anflug behalten. Auch erlangte er nie in solchem Maße wie der jüngere Freund die Fertigkeit, einen Gedanken „fein und kurz“ und doch „deutlich und reichlich“ auszudrücken. Aber er hat für seine wissenschaftliche Arbeit an der Bibel schon 1513 von den Humanisten allmählich alles gelernt, was er von ihnen lernen konnte, und war, was kritischen Scharfsinn anlangt, selbst dem berühmten Erasmus mindestens ebenbürtig und dem Magister Philippus sogar erheblich überlegen. Schon als junger Professor wagte er es, aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen fünf Schriften, die unter dem Namen des hl. Augustin überliefert sind, als unecht zu bezeichnen. Er erregte damit, wenigstens in dem einen Falle, in Wittenberg sehr unliebsames Aufsehen, ja er machte sich dadurch Feinde. Aber die spätere Forschung hat sein Urteil durchaus bestätigt. Ebenso treffend und überraschend sind seine berühmten Bemerkungen über den Stil, die Herkunft, den geschichtlichen Wert der biblischen Bücher. Er folgt zwar darin vielfach dem Urteil der großen altkirchlichen Gelehrten Eusebius von Cäsarea und Hieronymus, aber er fügt eine Menge eigener treffender Beobachtungen und scharfsinniger Vermutungen hinzu und, was das wichtigste ist, er zieht aus dem kritischen Befund ohne langes Parlamentieren gleich die richtige Konsequenz: er schränkt den Kanon Alten Testaments auf die Schriften der hebräischen Bibel ein und läßt im Neuen Testament die vier alten „Antilegomena“ Jakobus-, Judas-, Hebräerbrief und Offenbarung Johannis nur mehr als Anhang gelten. Aber auch als Bibelausleger hat er viel mehr geleistet, als man in der Regel vermutet. Er ist, wenn nicht der erste, so doch einer der ersten Professoren, der grundsätzlich bei der Auslegung dem Urtexte folgte, er hat weiter die geistlichen Methoden der Auslegung grundsätzlich schon 1520 alle in Verruf getan und an Stelle dieser falsch berühmten Künste grundsätzlich die „natürliche, grammatische, historische“ Auslegung gesetzt: denn nicht die Kirche hat zu bestimmen, was die Schrift lehrt, sondern die Schrift hat zu bestimmen, was die Kirche lehrt. Das sind Taten, die ihm für alle Zeiten einen Platz in der Geschichte der Wissenschaft sichern. Aber auch bei der Einzelauslegung erstaunt man immer wieder, wieviel er schon mit seinen schlechten Hilfsmitteln geleistet hat, welch feines Ohr er auch für die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Textes besaß, und mit welcher Sicherheit er nicht nur die religiösen Gedanken, sondern auch die theologischen Begriffe zu ent-

wickeln weiß. Nehmen wir nun noch hinzu, wie leicht und gewandt er sich auch in den abstraktesten philosophischen und theologischen Distinktionen bewegte, wie rasch er sich nicht nur in die theologischen, sondern auch in die politischen, juristischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme hineingearbeitet hat, auf die er durch den Fortschritt der evangelischen Bewegung geführt wurde, wie schnell und mühelos er für seine Gedanken immer einen packenden und originellen Ausdruck fand, wie leicht er dank seinem enormen Gedächtnisse behielt, was er irgend gelesen, gesehen und gehört hatte, dann werden wir bekennen müssen, daß er, auch rein als intellektueller Charakter betrachtet, ein Phänomen war, das seinesgleichen sucht. Nur eine Gabe war ihm in verhältnismäßig geringem Maße eigen, eben die Gabe, die er so sehr an Melanchthon bewunderte und noch mehr an Calvin bewundert haben würde, wenn er diese größte wissenschaftliche Kraft des alten Protestantismus genauer kennen gelernt hätte, die Gabe, den ungeheuren Reichtum an fruchtbaren Gedanken, die ihm bei der Arbeit und selbst im leichtesten Gespräch ungerufen wie von allen Seiten zuströmten, zu bändigen, systematisch zu ordnen und in kurzen Formeln zu fixieren.

Schon diese Beobachtungen erwecken einiges Mißtrauen gegen die modernen Versuche, den Reformator als ein gewaltiges, aber ungeschlachtes Stück Urnatur darzustellen, das, plötzlich aus der Tiefe des Volkstums aufsteigend, mit zerstörender Wucht über die Blütengefilde der Kultur hereingebrochen sei, oder doch als eine „einfache Seele", einen kulturarmen „Nordländer, der in Schnee, Nebel, Unbildlichkeit der Natur, ohne ein stärkeres Bedürfnis nach Wissenschaft und ohne einen Schimmer von Kunst" dahingelebt habe. Ganz so ungeschlacht, kulturarm und simpel, wie es dem kurzsichtigen Auge der heutigen Kulturschwärmer erscheint, war diese Urnatur, diese einfache Seele doch nicht. Er besaß erstlich im vollen Umfange das, was man damals allgemeine Bildung nannte, und dazu rechnete man doch, wie das Vorlesungsverzeichnis der Erfurter Universität zeigt, mancherlei, was man heute durchaus nicht von allen wissenschaftlich gebildeten Männern fordert: außer einer sehr gründlichen logischen Schulung, die freilich nach unseren Begriffen eine allzu große Rolle spielte, auch allgemeine Psychologie und spezielle Kapitel der Psychologie wie die aristotelischen Theorien über das Gedächtnis und die Erinnerung, den Schlaf und das Erwachen, ferner allgemeine, sphärische und planetarische Astronomie, Meteorologie, allgemeine Mathematik und Arithmetik, Musiktheorie, Perspektive, Naturphilosophie (Phy-

sik), philosophische Moral, Politik, Ökonomik (Grundlehren der Haus-, Gemeinde- und Staatsverwaltung) und Metaphysik. Er hat also als Student auch recht ausgiebig Naturwissenschaft studiert, denn die naturwissenschaftlichen Vorlesungen nahmen in den drei letzten Studienjahren vor dem Magisterexamen den breitesten Raum ein, ja als junger Dozent in Wittenberg hat er 1509 auch selber einmal eine Vorlesung über Physik, d. i. über Naturphilosophie, gehalten. Natürlich immer nach Aristoteles und den mittelalterlichen Auslegern des Aristoteles. Aber diese Männer bedeuteten damals die Naturwissenschaft, und was sie boten war auch wirklich Naturwissenschaft, d. i. ein Versuch, die Vorgänge des Naturlebens auf natürliche Ursachen zurückzuführen. Nichts falscher daher als die Meinung, daß er nie über das sogenannte naive Weltbild der vorwissenschaftlichen Zeitalter hinausgekommen sei! Er wußte z. B. schon als Student, daß die Erde eine Kugel und der kleinste von allen Sternen sei, daß alles auf der Erdoberfläche der Schwerkraft unterliege und daß es „Antipoden" gebe, daß Gewitter zwar nicht immer, aber meist auf natürliche Weise entstehen, und daß der Astrologie und Alchimie der Name Wissenschaft kaum beigelegt werden dürfe, und er konnte für diese Behauptungen auch die Beweise, d. i. die Beobachtungen angeben, auf die man sich dafür schon damals berief. Seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse standen somit, als er Professor wurde, durchaus auf der Höhe der Zeitbildung. Daß er an diesem aristotelischen Weltbild Zeit seines Lebens festhielt und daher im Juni 1539 einmal am Abendtische den „neuen Astrologen", d. i. Kopernikus, von dem er nur beiläufig etwas von seinen Tischgesellen gehört hatte, in einem flüchtigen Gespräche kurz mit dem Satze abtat: „Josua hieß die Sonne und nicht die Erde still stehen bei Gibeon" (T. R. Nr. 4638), ist doch noch lange nicht ein Beweis dafür, daß er überhaupt nicht wissenschaftlich zu denken vermocht habe. Wer läßt sich denn heute noch im höheren Alter in Dingen, die seinem eigentlichen Arbeits- und Interessengebiet fern liegen, sogleich auf so umstürzlerische neue Gedanken und Theorien ein, die alles, was man hierüber in der Jugend als Wissenschaft überliefert bekommen hat, auf den Kopf zu stellen scheinen? Viel bemerkenswerter ist jedenfalls, daß der Reformator wenigstens in einem wichtigen Punkte später mit den naturwissenschaftlichen Anschauungen seiner Erfurter Lehrer gebrochen hat: die Lehre von den elf oder zwölf Himmeln, die sie noch als wissenschaftliche Wahrheit vortrugen, gilt ihm später nur mehr als eine in mancher Hinsicht schöne, im ganzen aber doch kindliche bloße

Annahme (42, 22). Geradezu lächerlich aber erscheint ihm die Behauptung, daß Gott in dem letzten feurigen Himmel — dem „Gaukelhimmel, wie wir ihn den Kindern ausmalen und wie ihn die Maler darstellen", seinen angestammten Wohnsitz habe (23, 131 ff.). Gott ist überall, in jedem Körnlein und dennoch in allen, über allen und außer allen Kreaturen. Nichts ist so klein, er ist noch kleiner. Nichts ist so groß, er ist noch größer. Nichts ist so kurz, so lang, so breit, so schmal, er ist noch kürzer, noch länger, noch breiter, noch schmäler (26, 339). Daher kann der Christ hier schon auf Erden im Himmel und in der Hölle sein. Denn im Himmel sein heißt nichts anderes als Gott haben und sich von Gott regieren lassen, und in der Hölle sein Gott hassen, Gott fluchen und die furchtbaren Qualen der Verzweiflung und Gewissensangst erdulden (oben S. 65). Es entspricht dem nur, daß er von der jenseitigen Welt sehr viel weniger weiß als Thomas von Aquino und selbst der in solchen Dingen äußerst zurückhaltende Augustin. Er macht sich zwar selbstverständlich auch hierüber allerlei Gedanken. Aber er ist sich stets bewußt, daß wir von diesen Geheimnissen, wie zu Kindern und Einfältigen, immer nur in Bildnissen und Gleichnissen reden können, und betrachtet stets als die gewisseste und höchste Gnade der künftigen Herrlichkeit das Leben in ewiger Gerechtigkeit und in vollkommener liebender Selbsthingabe an Gott. Beachtet man das und vergegenwärtigt man sich außerdem, welch eine Revolution er in dem Denken der Zeit durch die radikale Beseitigung der Vorstellung vom Fegfeuer hervorgebracht hat, dann kann man doch kaum mehr behaupten, daß er einfach das mittelalterliche Weltbild beibehalten habe, und daß die Reformation in der Entwicklung des Welterkennens schlechterdings keinen Fortschritt bedeute. Man braucht nur einmal Loyolas Äußerungen über Himmel, Fegfeuer und Hölle neben jene Äußerungen des Reformators zu stellen, um die Irrtümlichkeit dieser weitverbreiteten Ansicht zu erkennen. Aber wichtiger beinahe ist, daß der Reformator als Schüler der Erfurter Okkamisten der Vernunft in allen leiblichen Dingen, also auch in der Erforschung der Natur, grundsätzlich ein viel größeres Maß von Bewegungsfreiheit zugesteht als z. B. die orthodoxen Thomisten, die in der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert das Heft wieder in die Hände bekamen, und nicht nur für die Geschichte, sondern schlechthin für alle Realwissenschaften ein viel größeres Interesse zeigt als die nur auf die formale Bildung erpichten Humanisten, die an den protestantischen Universitäten später den Ton angaben. Aber selbstverständlich liegen auch ihm die Sprachen und die Historie

immer näher als die anderen „edlen Künste und Wissenschaften". Daher fördert er die humanistische Schul- und Universitätsreform, wo und wie er kann und dient Melanchthon dabei überall so treulich als Schrittmacher, daß man behaupten darf, ohne ihn wäre diese Reform jedenfalls nicht so rasch in den protestantischen Ländern durchgedrungen.

Aber als Maßstab der Bildung gilt heute nicht das wissenschaftliche Interesse, sondern das Verständnis für die bildende Kunst und die Dichtkunst. Die Musik wird selbst in dem musikalischen Deutschland noch immer nicht als absolut unentbehrlich für die „ästhetische Erziehung" angesehen, weil die anderen Völker für sie nicht viel übrig haben und die Musiker meist sich nicht die Zeit nehmen, über ästhetische Erziehung zu philosophieren. Wenden wir diesen Maßstab auf den Reformator an, dann scheint freilich das Urteil, „daß er „ohne einen Schimmer von Kunst" gewesen sei, nicht zu hart zu sein. Er ist nachweislich ganze vier Wochen in Rom gewesen, aber „mit geschlossenen Augen an den antiken Statuen und all den anderen alten und neuen Wundern der ewigen Stadt vorübergegangen. Er gedenkt wohl des statuengeschmückten Belvedere und des Campo di Fiore mit seinem schönen Brunnen, aber nur um daran zu erinnern, für welche Dinge die Gelder der Christenheit in Rom verschleudert werden. Was waren ihm der Apollo von Belvedere und die Laokoongruppe?" In der Tat, das erscheint sehr gravierend. Aber ehe man dies landläufige Urteil nachspricht, muß man sich doch wohl die Frage vorlegen, ob der „strenge Mönch" überhaupt imstande war, in der ewigen Stadt ästhetische Studien zu machen. Die Antwort muß einfach lauten: nein. Erstlich durfte er gar nicht ganz nach seinem freien Belieben in Rom herumspazieren. Denn er war selbstverständlich wie alle Mönche an die strenge Hausordnung seines Absteigequartiers, des Klosters S. Maria del Popolo, gebunden und hatte tagtäglich wenigstens einen Teil des sehr anstrengenden und zeitraubenden Chordienstes zu absolvieren. Zweitens bekam er selbstverständlich nur das zu sehen, was ihm die römischen Brüder zeigten. Das waren aber in erster Linie die Wunder Roms, die die Pilger interessierten: die Katakomben bei San Sebastiano und die sieben Wallfahrtskirchen, die heilige Treppe am Lateran und die anderen berühmten Gnadenstätten. Und drittens konnte er überhaupt von jenen anderen Wundern gar nichts oder nur sehr wenig sehen. Der „statuengeschmückte Belvedere" — der Schmuck bestand überdies damals wohl aus ganzen drei Statuen — war dem Publikum verschlossen, was aber an antiken Sta-

tuen in den Straßen und auf den Plätzen sichtbar war, gehörte mehr in die Rubrik der archäologischen Merkwürdigkeiten als in den exklusiven Kreis der mit einem Stern oder gar mit einem Doppelstern bedachten Denkmäler ersten Ranges. Endlich die Gemälde und Bildwerke, an die man in erster Linie denkt, wenn das Zauberwort Renaissance erschallt, die neue Peterskirche, die Decke der sixtinischen Kapelle, die Fresken in den Stanzen und Loggien des Vatikans, das Grabmal Julius' II., die Farnesina, der Palazzo Farnese, die Sibyllen in S. Maria della Pace usw., existierten damals entweder überhaupt noch nicht oder waren erst im Werden begriffen, oder, soweit sie schon fertig waren — wie die Appartimenti Borgia oder die Wandbilder der Sixtina — für so ganz gewöhnliche Sterbliche wie den Mönch Luther absolut unzugänglich. Das Rom, das er im Januar 1511 kennen lernte, war noch eine häßliche, winklige, echt mittelalterliche Stadt von etwa 40 000 Einwohnern, die von anderen Städten gleicher Größe sich äußerlich nur durch die riesigen Ruinenfelder unterschied, die im Süden und Osten an sie grenzten, stellenweise jedoch bis tief in die bewohnten Viertel hineinreichten. Was er aber von den großen Wundern dieser toten Stadt und den viel kleineren des neuen Roms sehen konnte und nachweislich gesehen hat, das Pantheon, das Kolosseum, die Thermen des Diokletian, die Cancellaria, das ist ihm nachweislich aufgefallen und sogar sehr aufgefallen. Allerdings in die von den Reisebüchern vorgeschriebene obligatorische Verzückung ist er bei der Betrachtung dieser Wunder, wie es scheint, ebensowenig geraten wie beim Anblicke der alten, von dem Ruinante Bramante schon halb zerstörten Petersbasilika, des Kölner Domes und des Ulmer Münsters, von denen er später nichts weiter zu sagen weiß, als daß sie für den Gottesdienst wegen ihrer schlechten Akustik völlig untauglich seien (T. R. Nr. 3781). Gleichwohl darf man nicht behaupten, daß es ihm ganz an Kunstsinn gefehlt habe. Er hat z. B. wohl bemerkt, wie fein die welschen Maler die Natur und das Gebärdenspiel wiederzugeben wissen, und wie schön die Farben auf den Bildern der Niederländer sich ausnehmen. Es ist ihm auch nicht ganz unbekannt geblieben, wie die Menschen dazu kommen, Bilder zu malen. Er konstatiert, daß er selber ganz unwillkürlich, wenn er z. B. an Christus denke, sich im Herzen ein Bild von einem Manne mache, der am Kreuze hängt (18, 83), und wenn er von Paulus rede, sich den Apostel gleich als „ein armes, dirres — denn er sprach natürlich immer sächsisch — Männlein vorstelle, wie den Magister Philippus". Schon darum hielt er es für ganz töricht, das Malen zu

verbieten oder die Bilder aus den Kirchen und Häusern zu verbannen. Er meint im Gegenteil: wir haben nicht zu viel, sondern noch zu wenig Bilder. Wenn die Fürsten und die reichen Leute die Häuser inwendig und auswendig mit Bildern aus der biblischen Geschichte schmücken würden, so wäre das ein christlich Werk (ebd.). Auch gegen Heiligenbilder hat er nichts einzuwenden, wenn sie nur nicht als angeblich wundertätige „Götzen" angebetet werden. Er hatte selber sogar „gerne solche abgöttische Bilder bei sich", z. B. ein Bild der Maria mit dem Jesuskinde. Weniger Interesse scheint er für die Bildhauerei gehabt zu haben, obgleich er oft genug die Schönheit der menschlichen Gestalt preist und „den wälschen Schneidern" es darum besonders hoch anrechnet, daß sie die Kleider richtig dem menschlichen Leibe anpassen, während die deutschen alle Hosen über einen Leisten gießen, also daß ihre Kunden um die Beine aussehen „wie eine rauche Taube". Aus alledem spricht freilich kein reifes Kunstverständnis. Vor allem hat er, wie alle seine Zeitgenossen, selbst so echt künstlerische Naturen wie Albrecht Dürer, noch keine Ahnung davon, daß die Kunst um ihrer selbst willen da ist. Sie hat auch nach ihm selbstverständlich einen Zweck, und zwar einen sehr hohen Zweck: sie soll der Verkündigung des Evangeliums dienen. Für diesen Zweck nimmt er sie denn auch gelegentlich selber in Anspruch. Für die Septemberbibel von 1522 sucht er z. B. selber eine Reihe Bilder aus. Auch seinen Katechismus läßt er später mit Bildern ausgehen, und zwar zur großen Genugtuung der Künstler, die er dazu heranzog. Denn die Künstler von damals fühlten sich durch solche Lehraufträge durchaus nicht herabgewürdigt, sondern im Gegenteil sehr geehrt. Sie freuten sich, auch ein „christlich Werk" tun zu können und bemühten sich daher, in solchen Arbeiten gerade ihr Bestes zu geben. Ob ihnen das immer gelungen ist, darüber kann man natürlich sehr verschiedener Meinung sein. Aber das eine steht fest, daß eine solche nüchterne pädagogische Auffassung der Kunst sehr wohl mit einer reinen Freude an den Schöpfungen der Kunst vereinbar ist. Diese Freude, insbesondere die Freude an hübschen charakteristischen Bildern, ist denn auch dem Dr. Martinus immer eigen gewesen.

Ganz ähnlich war das Verhältnis des Reformators zu der Dichtkunst. So sehr er auch sie vor allem als geschickte Pädagogin schätzt, so liebt er und übt er sie doch auch, wie er selber bekennt, weil ihn „Gedichte mächtiger bewegen, inniger ergötzen und stärker in seinem Gemüte haften als alle gewöhnliche Rede, ob es auch die eines Demosthenes oder Cicero wäre". Daher seine Freude nicht nur

an den Fabeln des Äsop und an der volkstümlichen Weisheit der Sprichwörter, von denen er sich eigens eine kleine Sammlung zum Hausgebrauch anlegte, sondern auch an Dichtungen, die nicht unmittelbar belehren, wie die Lieder von Dietrich von Bern und „anderen Riesen". Aus demselben Grunde macht er auch selber so gern Verse — selbst bei so prosaischen Beschäftigungen wie bei der Berechnung seiner Ausgaben für Viehkäufe, Baulichkeiten usw. —, und wenn er als Liederdichter auch meist pädagogische Zwecke verfolgt und daher in der Regel nur ältere Hymnen aus dem Lateinischen übersetzt oder Stücke aus dem Katechismus und der Liturgie oder einzelne Psalmen in Versen bearbeitet, so wird ihm doch bei dieser Arbeit, die wie jede andere Arbeit zunächst nur der Erbauung der christlichen Gemeinde dienen sollte, manchmal so warm ums Herz, daß er seine Vorlage fast ganz vergißt und unwillkürlich in mächtig dahinströmenden Worten bloß das ausspricht, was er selbst in tiefster Seele empfindet. Seltener fühlt er sich wie andere Dichter durch äußere Erlebnisse innerlich so überwältigt, daß die innere Erregung ihm wie von selbst in Versen über die Lippen tritt. Dann dichtete auch er in dem alten volkstümlichen Stile einmal ganz aus dem Herzen, und dann gelingen ihm auch ganz neue Lieder, wie das Lied von den Brüsseler Märtyrern, Lieder, die an Kraft, Innigkeit und Einfalt des Ausdrucks in jener Zeit nicht ihresgleichen haben. Aber in der Regel greift er als echter Thüringer in solchen Stunden starker innerer Bewegung nicht zur Feder, sondern zur Laute und singt oder läßt sich etwas vorsingen. Denn die Musik ist ihm von allen Gottesgaben nächst dem Worte Gottes doch die höchste und liebste, die Seelenfreundin, die ihn immer „wieder erquickt und aus schweren Nöten befreit", so daß ihm „das Herz überläuft", wenn er ihrer auch nur gedenkt. Diese Liebe war älter noch als seine Liebe zu dem Worte Gottes, ja seine allerälteste Liebe. Denn sie reicht zurück in seine früheste Jugendzeit. Nach der Sitte der Zeit hatte er nämlich schon in der Trivialschule 13 oder 14 lange Jahre einen sehr gründlichen Gesangunterricht genossen und dabei auch die heute so verachtete, aber als musikalisches Bildungsmittel durch keine neuzeitliche Erfindung bisher ersetzte Kunst des Notenschreibens so ausgiebig üben müssen, daß er auch in die Geheimnisse der Kompositionstechnik völlig eingedrungen war. Aber dieser trotz seiner Einseitigkeit unzweifelhaft sehr wertvolle Musikunterricht hätte ihn doch nie zum Musiker gemacht, wenn er nicht eine so ausgesprochene musikalische Anlage besessen hätte. Er ließ daher auch nicht, wie die meisten Schüler, nach der Schulzeit dies ihm so lieb-

gewordene Studium wieder fahren, sondern lernte auch als Student und als Mönch unablässig weiter. Denn auch im Kloster fand er dazu reichlich Gelegenheit. Im Vordergrund seines Interesses stand dabei aber immer die Gesangsmusik. Mit der Instrumentalmusik gab er sich nur wenig ab. Während der Tausendkünstler Zwingli schließlich ganze 13 Instrumente vollkommen beherrschte, begnügte er sich damit, ein einziges, die Laute, zu erlernen. Man sieht daraus schon, daß ihn das rein Mechanische an der Musik sehr viel weniger anzog als das eigentlich Musikalische, der Ton und die melodische und kontrapunktische Verwendung des Tones. Die kontrapunktische Polyphonie erschien ihm schlechthin als das Wunderbarste, was es auf Erden gebe (50, 372 f.), aber sie war für ihn nur darum ein solches Wunder, weil er auch den schwierigsten vielstimmigen Satz vollkommen verstand und dem „jauchzenden Spiel und Tanz der Stimmen" so gut zu folgen vermochte, daß ihm auch nicht die kleinste von den vielen nur für ganz geschulte Ohren berechneten Feinheiten entging, in welchen die von ihm besonders verehrten niederländischen Kontrapunktiker so sehr sich auszeichneten. Aber von gelehrten Künsteleien wollte er doch auch in der Kunstmusik nichts wissen (T. R. Nr. 4897), und so hoch er von der Kunstmusik dachte, so sehr liebte und pflegte er immer auch die Volksmusik. Wenn er später am Abendtische mit seinen Kindern und Tischgesellen, wie er es so sehr liebte, ein Hauskonzert veranstaltete, dann ließ er nicht nur die schwierigen Motetten Josquins des Prés, de la Rues und Senfls vortragen, sondern auch manche wegen ihrer „Wärme" von ihm besonders geschätzte weltliche Volksgesänge. Es versteht sich danach beinahe von selbst, daß er auch in späteren Jahren nicht nur manche Stunde mit Notenschreiben und Notenkorrigieren zubrachte, sondern auch selber als Komponist sich versuchte. Was er als solcher geleistet hat, ist noch nicht genügend aufgehellt. Er selber bildete sich auf sein Können in diesem Punkte jedenfalls gar nichts ein, und es scheint, daß auch wir nicht anders hierüber urteilen dürfen. Denn der einzige Choral, der ihm mit Sicherheit zugesprochen werden darf, „Ein' feste Burg", ist aus „gregorianischen Reminiszenzen zusammengewoben". Indes eben diese Entdeckung beweist doch, was für ein großer Musiker er war. Denn niemand sieht der Melodie ihre interessanten Antezedentien an. So vollständig ist es ihm gelungen, aus unzusammenhängenden Bruchstücken ein neues Ganze und damit zugleich doch etwas ganz Neues zu schaffen.

Allein dem Musiker Luther wird man erst dann ganz ge-

recht, wenn man beachtet, was er als Musiker für den Gottesdienst geleistet hat. Er hat den Gemeindegesang zwar keineswegs erst eingeführt, aber ihm allererst einen festen Platz im Gottesdienst gegeben. Er hat weiter auch der Kunstmusik trotz mancher abratender Stimmen nicht nur ihre bisherige Stellung im Gottesdienst gelassen, sondern ihr auch neue Aufgaben gestellt, die ihr eine großartige Weiterentwicklung sicherten: aus dem deutschen Chorgesang, der nach seiner Anordnung (19, 90) vor dem Evangelium gesungen werden soll, entwickelte sich nämlich schon im 16. Jahrhundert die Predigtmotette, aus der Predigtmotette, die mit ihren wechselnden Texten alles Interesse der Musiker auf sich zog, die musikalische Predigt, die Kantate. Die ganze wunderbare Entfaltung der lutherischen Kirchenmusik von Johann Walther bis Johann Sebastian Bach wäre sonach unmöglich gewesen, wenn der Vater des Luthertums nicht, wie ein großer Musiker sagt, selber ein Künstler gewesen wäre. Wer etwas von Musik versteht, der wird sich daher nicht genug darüber wundern können, daß auch die deutschen Kulturhistoriker diese Tatsache bisher fast ausnahmslos übersehen haben. Auch sie vergessen immer noch über den künstlerischen Taten der Renaissancepäpste, deren treibendes Motiv doch letztlich immer die Verherrlichung der eigenen Person oder die Erhöhung des splendor ecclesiae war, ganz die freilich viel weniger in die Augen fallenden künstlerischen Taten des Künstlers Luther, die nie dem eigenen Ruhm oder dem splendor ecclesiae, sondern immer nur der Andacht und Erbauung namentlich der geängsteten und angefochtenen Seelen dienen sollten. Auch sie haben noch immer keinen Blick dafür, wieviel Schweiß und Tränen schamlos ausgeplünderter Völker an jenen vielgepriesenen Denkmälern der Renaissance hängen, und durch wieviel Dank- und Freudentränen Millionen getrösteter Menschen die alten Lutherlieder geweiht sind, und können daher noch immer nicht verstehen, daß Luther und seine musikalischen Jünger damit für die Kultur der Seele, die doch immer die Seele der Kultur ist, schließlich mehr geleistet haben, als jene skrupellosen Gewalt- und Genußmenschen, deren Schöpfungen für die Armen an Geld und Geist, die doch auch der Kultur bedürfen, nie etwas bedeutet haben.

Aber den Künstler Luther lernt man erst dann ganz kennen, wenn man auch den Beobachter Luther einiger Aufmerksamkeit würdigt. Im Jahre 1538 beschreibt er einmal ein Hospital, das er in Florenz besichtigt hat: „Jeder Patient muß sich bei der Aufnahme seiner Kleider entledigen, diese werden dann sofort von einem Notar in

Verwahrung genommen. Darauf zieht man ihm einen weißen Kittel an und legt ihn in ein schön bemaltes, frisch überzogenes Bett, dann wird er von zwei Ärzten untersucht. Diener präsentieren auf einem Tablett Speise und Trank in ganz reinen Glasgefäßen, rühren dieselben aber mit keinem Fingerlein an, und vornehme Damen besorgen tief verschleiert abwechselnd die Pflege." So deutlich sieht er nach 27 Jahren noch diesen „Palast" und das eigentümliche Leben, das sich in ihm abspielt, vor sich. Noch öfter überrascht er durch solche genauen Angaben in den Erzählungen über aufregende Ereignisse seines Lebens: Der Bauer, der ihn und die anderen Mansfelder Schüler beim Kuchensingen so erschreckte, hatte zwei Würste in der Hand. Hastig schlug Kardinal Cajetan das geistliche Rechtsbuch auf und las vor Erregung schnaubend bis zu der Stelle: Christus hat einen Schatz erworben. Ohne Waffen, ohne Sporen, nur mit Kniehosen, Kutte, Hemd, Mantel und Hut bekleidet entrann er damals auf einem harttrabenden Klepper aus Augsburg und fiel in Nürnberg, da er nicht mehr gehen und stehen konnte, stracks in die Streu. Am 4. Mai 1521 abends, als sein Wagen durch einen Hohlweg in der Nähe des Glasbaches fährt, „tut sich plötzlich ein Reisiger nach reuterischer Art aus dem Walde herfür und tummelt sich mit seinem Gaule. Alsbald wischen noch zwei andere aus dem Walde hervor und rücken vor den Wagen. Der erste fängt einen Lärm mit dem Fuhrmann an und schlägt ihm mit der Armbrust unter den Gaul. So schlägt ein zweiter einen Pfeil auf die seine und hält sie dem Luther hin: er soll sich gefangen geben. Lästerlich fluchend stoßen dann die Reuter den Gefangenen vor sich her auf den Weg nach Brotterode." So nimmt er ganz unwillkürlich auch in Stunden der Erregung immer ein Bild der Situation in sich auf, und, was noch merkwürdiger ist, er sieht sich in solchen Situationen immer gleichsam auch selber mit. Sein „Wahrnehmungsvermögen" ist sonach immer tätig, obgleich er weder Jäger noch Soldat ist, sondern Mönch, Professor und Prediger, also ein ausgesprochener Stubenmensch, der unausgesetzt mit Begriffen, und was für abstrakten Begriffen, sich herumzuschlagen hat. Dem entspricht es, daß auch ganz abgeblaßte Bildworte in seinem Geiste sofort eine sinnliche Anschauung auslösen. In Worms fordert der Offizial von Trier am 18. April von ihm ein responsum non cornutum, das bedeutet in der Schulsprache der Zeit nichts weiter als eine unzweideutige Antwort. (Du Cange.) Dieser allerdings nicht allzu häufig gebrauchte Ausdruck erinnert ihn sofort an die eigentümlichen Bräuche der studentischen Depo-

ſition, wobei dem Fuchs unter anderem Hörner auf und abgeſetzt und ein rieſiger Zahn ausgezogen wurde, und ſofort erwidert er: Ich will eine Antwort geben, die weder Hörner noch Zähne hat.

Danach braucht kaum erſt geſagt zu werden, daß er auch der Natur nicht wie ein Stubenmenſch oder Mönch mit „düſter gebundenen Sinnen“ gegenüberſtand, oder wie ein melancholiſcher alter Nordländer nur für die Naturerſcheinungen ein tieferes Empfinden hatte, die ſchwer auf dem Gemüte laſten. So ſehr er auch draußen in Wald und Flur, wie alle ſeine Zeitgenoſſen, immer mit den boshaften Machenſchaften des Satans rechnet, ſo iſt ihm die Natur als ſolche deswegen durchaus nicht unheimlich, geſchweige denn ein ödes, graues Chaos von Schnee, Nebel und formloſer nordiſcher Nacht, ſondern im Gegenteil ein grüner Luſtgarten voller Sonnenſchein, hellem Vogelgeſang und abertauſend großen und kleinen Gotteswundern gleich ſeinem Stammlande Thüringen, in dem der verſchüchterte Knabe zuerſt froh um ſich blicken lernte und zu einem hurtigen, fröhlichen, jungen Geſellen gedieh. Und wie in ſeiner Naturanſchauung, ſo erkennt man auch in ſeinem Naturgefühle den echten Thüringer. Die Singvögel ſind ihm, wie noch heute allen rechten Waldkindern, ganz beſonders ans Herz gewachſen. Dem Spiel der „ſäuberlichen“ Hirſche und Rehe ſieht er immer wieder mit andächtiger Freude zu, und ſooft er kann, fährt er hinaus ins Freie oder zieht mit in den Wald zur fröhlichen Jagd, aber nicht um das unſchuldige Getier zu morden, ſondern um ſtill in der grünen Einſamkeit die Wunder Gottes zu beſchauen oder beim Schreien der Hirſche nachzuſinnen über den Pſalm: Wie der Hirſch ſchreit nach friſchem Waſſer. Wenn man ihn recht verſtehen will, dann darf man ihn daher nicht nur in der Kirche, im Hörſaal und in ſeinem Stüblein aufſuchen, ihn nicht nur beobachten, wenn er redet und ſchreibt, mit der Hausfrau und den Kindern ſcherzt, mit den Tiſchgeſellen diskutiert oder in einem ſtillen Augenblicke mit einigen ruchlos von dem Wams des „Hänſichen“ abgeſchnittenen Stücken ſich eigenhändig die Hoſen flickt, dann muß man ihm auch nachgehen durch Wald und Feld und ihn begleiten in den Garten und Hof des Schwarzen Kloſters. Da ſieht man den Gewaltigen, der vielleicht eben noch grob „wie mit der Bauernaxt“ wider den Papſt gewütet, höchſt friedlich gleich einem alten Landpfarrer ſäen und jäten, pfropfen und okulieren und mit dem Eifer eines geborenen Gärtners die Entwicklung insbeſondere ſeiner „Seltſamkeiten“, der Erfurter Rieſenrettiche, der Pomeranzen und Lorbeerſträucher,

Maulbeer- und Feigenbäume studieren, oder auch harmlos wie ein Kind mit dem Hündchen Tölpel spielen, oder sinnend die eben ausgekrochenen Kücken und das behagliche Stilleben der Säue in Frau Käthes Viehhof betrachten oder andächtig am Bienenstock den Bienen beim Honigsammeln und im Gebüsche den Vögeln beim Nestbau zuschauen. Und immer hat man dabei den Eindruck, daß er nicht bloß sinnt, sondern unausgesetzt auch beobachtet, und zwar genau und richtig beobachtet. Kein Wunder daher, daß er die Gabe besitzt, die Dinge, an die er denkt, körperhaft vor sich zu sehen, und so rein und rund in Bild und Gleichnis, in gemächlicher Schilderung und in flüchtigem Scherzwort auch Natureindrücke wiederzugeben vermag. Künstlerisch ist sein Verhalten hierbei freilich niemals, denn er geht nie bewußt darauf aus, Empfindung und Form in bestimmter Weise zu gestalten, aber künstlerhaft, denn unbewußt gestaltet er doch, eine Eigentümlichkeit, die bei einem „Nordländer“ stets als ein besonderer Vorzug zu betrachten ist. Denn wie oft wird bei den nordischen Völkern die künstlerische Anlage durch Reflexion und absichtliche Schulung verdorben! Wie oft die Fähigkeit mit den eigenen Augen zu sehen durch den anerzogenen Respekt vor den Sehgewohnheiten anderer Völker unterdrückt oder völlig vernichtet!

Trotz alledem ist der ungeschlachte „Barbar“ Luther, wie es scheint, keine willkürliche Erfindung der Polemik. Der Schriftsteller und Redner Luther verdient auch nach unbefangenen Zeugen gar keine andere Charakteristik. Ja, „ungeschlachter Barbar“ ist anscheinend noch ein viel zu zaghafter Ausdruck. „Generalflegel, Misthammel, Mistfink, Possenreißer, Zotenreißer, literarischer Unflat, Rüpel, Pornograph“ — damit kommt man der Wahrheit, wie uns ein ganzes Heer leidenschaftlicher Beurteiler versichert, schon erheblich näher. Luthers literarischer Nachlaß rechtfertigt, wie man behauptet, schon zur Genüge diese Ehrennamen, aber man braucht sich kaum erst die Mühe zu nehmen, die Schriften und Briefe nach Belegen zu durchsuchen, eine selbst in billigen Ausgaben fürs Volk weit verbreitete und vielgelesene Quelle bietet sie schon in verschwenderischer Fülle dar, eine Quelle, die uns den Reformator im Alltagsgewande ganz ohne Pose und Schönfärberei vor Augen zu führen — scheint, die berühmten Tischreden. Die moderne Forschung hat sich auch mit dieser Quelle sehr eingehend beschäftigt und zwar nicht alle, aber viele der schweren Rätsel gelöst, die sie dem Historiker aufgibt. Uns interessieren die dabei gewonnenen Ergebnisse nur insoweit, als sie uns die Frage beant-

worten helfen: Lernen wir in den Tischreden den echten Luther wirklich am besten kennen?

Schon seit Ende der zwanziger Jahre sammelte sich um den Reformator im Schwarzen Kloster allabendlich um 5 Uhr zum Nachtessen eine förmliche Tafelrunde. Die Ritter dieser Tafelrunde trugen freilich keine hohen Namen, es waren in der Hauptsache ältere Studenten, die im Hause Kost und Logis genossen. Die einen gehörten als Famuli des Doktors, die anderen als Hauslehrer der Kinder zum weiteren Familienkreis, der Rest bestand aus Pensionären, welche die Doktorin ins Haus genommen hatte, um auch etwas zu verdienen. Einer dieser Pensionäre, Konrad Cordatus aus Weißkirchen in Österreich, kam zuerst auf den Gedanken, die Tischreden des Doktors noch während der Mahlzeit sogleich aufzuzeichnen. Das war im Sommer 1531. Da der Doktor ihn ruhig gewähren ließ, so fand sein Beispiel sofort Nachahmung. Die Tafelrunde glich daher zuzeiten förmlich einem Kolleg: so eifrig schrieben Johann Schlaginhaufen, Veit Dietrich, Rörer, Lauterbach, Hieronymus Weller, der melancholische Hauslehrer des kleinen Hans, und seit Beginn der vierziger Jahre Johann Mathesius, Kaspar Heydenreich, Hieronymus Besold, Johann Aurifaber und manche andere die Gespräche des Doktors und anderer Tischgenossen in ihren Notizbüchlein nach. Aber bald begnügten sich die Tischgesellen nicht mehr mit dem bloßen Nachschreiben. Sie kopierten z. T. die Nachschriften säuberlich, ergänzten die kurzen Stichworte aus dem Gedächtnis und löften die Notate auf in besser stilisierte Referate. Jene Kopien tauschten sie alsdann vielfach miteinander aus, ja einzelne besonders eifrige Sammler begannen schon bei Lebzeiten des Doktors ihre Sammlungen unter sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen. An eine Veröffentlichung dieser Kollektaneen durch den Druck dachte trotzdem zunächst keiner der alten Tischgesellen. Sie freuten sich ihres Schatzes und teilten gern daraus den Verehrern des Doktors mit, aber in dem richtigen Gefühle, daß der Reformator selber dies nicht gebilligt haben würde, machten sie keinen Versuch, dem großen Publikum den Zugang dazu zu eröffnen. Nur Johann Aurifaber, der letzte Famulus des Doktors, der auch sonst mit Lutherreliquien einen kleinen Handel trieb, hielt es für keinen Raub, mit seinen Abschriften sich Ruhm und Geld zu verschaffen. Seine große Ausgabe der Tischreden von 1566 hatte in der Tat gleich einen so großen Erfolg, daß bald auch andere unternehmende Literaten gleichartige und gleichwertige Tischredensammlungen veröffentlichten. War dieser Erfolg verdient? Die Antwort kann nur lauten: nein. Auri-

faber konnte nur für die Jahre 1545/46 eigene Nachschriften benutzen. Aber er gab auch diese keineswegs getreu wieder. Er übertrug das Gemisch von Deutsch und Latein, welches an Luthers Tisch gesprochen wurde, in sein breites wortreiches Deutsch und, da er selbst ein sehr derber Geselle war, so unterließ er nicht, die darin vorkommenden Derbheiten noch kräftig zu unterstreichen. In der gleichen Weise bearbeitete er dann die Aufzeichnungen einiger älterer Genossen, aber woher schöpfte er diese? Nicht aus den Urschriften oder Kopien erster Hand, sondern aus Kollektaneen zweiter und dritter Hand, in denen die Reden zum Teil schon eine mehr oder minder starke Retouche erhalten hatten. Zu alledem war er auch noch ein äußerst flüchtiger und gänzlich kritikloser Redaktor. Seine Ausgabe der Tischreden ist daher eine recht trübe Quelle, aus der niemand ohne Überwindung trinken kann, der an das frische Wasser der echten Überlieferung gewöhnt ist. Aber steht uns dann hier überhaupt der Weg zu der echten Überlieferung noch offen? In den letzten Jahrzehnten sind uns die Kollektaneen einiger der älteren Tischgesellen zugänglich gemacht worden, die Aufzeichnungen des Cordatus, Lauterbach, Schlaginhaufen, Matheſius, Veit Dietrich, Weller und anderer mehr. Aber keine dieser Sammlungen, auch nicht die des Veit Dietrich, bietet immer getreu die *ursprüngliche* Niederschrift, auch die drei besten sind nur *Kopien* jener bescheidenen Heftchen, in welche die Tischgesellen flugs die Reden des Doktors eintrugen. Und dazu waren auch die tüchtigsten unter den vielen fleißigen Gesellen, Rörer, Lauterbach, Matheſius, trotz ihrer rüstigen Feder schon bei der ersten Niederschrift nicht gegen Hörfehler und Mißverständnisse gefeit. Insbesondere aber waren sie oft nicht imstande, der raschen Rede des Doktors zu folgen. Sie übersetzten dann, da man damals nur für die lateinische Sprache eine Art Kurzschrift kannte, das Gehörte gleich ins Lateinische, auch wenn das Gespräch durchaus deutsch geführt worden war. Selbst diese besten Zeugen können somit nicht als unbedingt zuverlässige Berichterstatter gelten. Aber wenn auch die Kritik bei ihrer Vernehmung uns ständig begleiten muß, so steht doch jetzt schon fest, daß sie uns außerordentlich viele wertvolle Nachrichten über das Leben, die Taten und Meinungen Luthers aufbewahrt haben. Sie bieten uns eine im wesentlichen echte Überlieferung in fester zeitlicher Folge, die uns in der Tat den echten Luther zwar nicht näher, aber oft ebenso nahe bringt wie seine eigenen Briefe und Schriften.

Mischen wir uns nun einmal im Geleite dieser guten Zeugen in die Tafelrunde im Schwarzen Kloster, dann kann uns allerdings

manchmal das Gefühl anwandeln, als ob wir aus Versehen in eine Wachtstube geraten seien, so grob, so derb, so rauh, ja roh erscheint uns der Ton des Gespräches. Lassen wir uns dadurch aber nicht von weiterem Studium abschrecken, sondern folgen wir dem Doktor auch noch in sein „Stüblein", um ihm in aller Stille beim Bücherschreiben zuzusehen, dann verwandelt sich unser Erstaunen vielleicht gar in ein gelindes Entsetzen. Je flinker dem alten Mann die Arbeit vonstatten geht, um so gröber wird er, wie es scheint. Er schreibt gegen das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet, in einem Tone, der aller guten Erziehung Hohn spricht, und er dichtet Verse zu satirischen Bildern gegen das Papsttum, die heute sicher die väterliche Aufmerksamkeit der Polizei auf ihn lenken würden. Wenn wir dann, um uns etwas zu erholen, die Schrift wider Hans Worst von Braunschweig anblättern, so wird uns vielleicht noch übler zumute. Der alte Mann gebraucht Ausdrücke wie f . ., sch . ., Arsch so häufig und so ungeniert, daß uns schwindelt. Auch hält er sich zum Zwecke der Polemik einen ganzen Tiergarten, in den er die Gegner ohne Gnade einsperrt. Denn er liebt es sehr, sie wie mit dem Zauberstab der Circe unversehens in Säue, Esel, Wölfe, Bären, Böcke, Hunde, Affen, Schafe, Ochsen, Kühe usw. zu verwandeln, und er behandelt sie dann auch durchaus wie das liebe Vieh. Er ficht nicht mit ihnen wie ein eleganter Literat des 20. Jahrhunderts, er sticht sie mit dem „Schweinespieß" ab wie wilde Säue oder drischt wie ein ungeschlachter Bauer mit dem Dreschflegel auf sie los, ohne Erbarmen und ohne je zu erlahmen. Kurz, er ist, wenn sein Geblüte ein starker Zorn erfrischt, ein Unflat, wie es scheint, ganz ohnegleichen. Aber nicht nur in seinen vier Wänden, in der Familienstube und in der Studierstube gibt er sich so hahnebüchen grob und ungeschlacht. Selbst auf der Kanzel gebraucht er urderbe Ausdrücke und Bilder, selbst auf der Kanzel spricht er ungeheuer medizinisch, ja medizynisch über Dinge, von denen zwar jedermann weiß, aber heute wenigstens niemand öffentlich redet.

Um so auffälliger ist es, daß der treuherzige Matheſius behauptet, der Doktor habe nie schamlose Rede geführt, und daß der bekannte humanistische Geschichtschreiber Sleidan jene unflätigen Bilder Cranachs zur Verhöhnung des Papsttums von 1545 so ruhig und heiter schildert, als handle es sich dabei um eine der harmlosen Professorensatiren der Fliegenden Blätter. Es scheint doch, daß wir, um diesen Ton zu verstehen, auch hier das Wort vom Geist der Zeiten beherzigen müssen. Tun wir das, wünschen wir uns um 350 Jahre zurück, dann wird uns bald klar, daß der Ton an Luthers

Tafelrunde und in seinen Schriften durchaus nicht dem guten Ton der deutschen noch auch der französischen, englischen und selbst der italienischen Gesellschaft jener Zeit widerspricht. Der bekannte Satz: „Das Natürliche ist nicht schändlich" ist kaum jemals so wörtlich auch von hohen und allerhöchsten Personen (wie z. B. Papst Julius II.) befolgt worden, wie in jenen grobianischen Zeiten. Wovon alle wissen, meinte man, davon darf man auch mit jedermann laut reden, selbst in Gegenwart des ohrenzarten Frauenzimmers. Denn das ohrenzarte Frauenzimmer von damals besaß das Zartgefühl eines Hamburger Fischweibes von heute. Der Humanist Scheurl durfte bei Antritt seines Rektorates vor den Damen des Hofes eine Rede halten, die heute das roheste Weib nicht ohne Unwillen anhören würde. Die feine und fromme Königin Margarete von Navarra schrieb Novellen, die heute keine anständige Frau ohne Erröten lesen kann, und noch die jungfräuliche Elisabeth von England genoß mit herzlichem Behagen eine so urderbe Komödie wie Shakespeares Lustige Weiber von Windsor, ja sie ließ sich's ruhig gefallen, daß ihre Matrosen sie mit dem zwar nicht gerade falschen, aber doch recht unhöflichen Zurufe begrüßten: Guten Morgen, alte Hure. Und nun erst die Männer! Wenn der berühmte Prediger Geiler von Kaisersberg den vollkommenen Christen mit einer gutgemachten Wurst vergleicht, wenn er Christum als unseren Lastesel preist, der im Mistkübel die Sünden hinwegträgt, so können auch wir solche starke Vergleiche zur Not noch ertragen. Allein die Ungeniertheit, mit der derselbe Geiler, aber auch andere berühmte Prediger der Zeit, wie z. B. der Westfale Gottschalk Hollen, auf der Kanzel über die Intimitäten des ehelichen Lebens handeln, die höchst sonderbaren Scherze und Anekdoten, womit sie ihre Predigten würzen, berühren uns doch sehr fremdartig. Und doch erscheinen diese Prediger dem Leser fast noch prüde, wenn er sich darauf zu der sog. schönen Literatur des 16. Jahrhunderts wendet. Die Volksbücher, die Fastnachtsspiele, die Satiren des Thomas Murner sind nicht bloß roh, sondern schmutzig, und die humanistische Belletristik ist nicht nur schmutzig, sondern auch noch frivol. Danach wundert man sich nicht, daß selbst der ehrbare Meister Dürer in seinen Briefen an Pirckheimer so ungemein grobe Scherze einflicht, daß eine im Grunde so ernst gemeinte Familiengeschichte wie die Zimmersche Chronik von zotigen Anekdoten geradezu wimmelt, und daß selbst das lateinische Hauptschulbuch der Zeit, die vertrauten Gespräche des Erasmus von Rotterdam, auf diesen Ton gestimmt ist. Auch der gute Ton des 16. Jahrhunderts war eben nach unseren Begriffen

kein guter Ton. So unsauber man sich im allgemeinen noch beim Essen und Trinken benahm — Gabeln und Schnupftuch waren ja noch nicht allgemein üblich —, so nachsichtig man noch gegen Flöhe, Läuse und anderes Geziefer, gegen Krätze und andere schmutzige Krankheiten war, so unsauber war man nach unseren Begriffen noch allenthalben auch in den literarischen Gewohnheiten.

Einem so rohen und urderben Geschlecht ist Martin Luther entsprossen, zu einem so rohen Geschlechte hat er gesprochen, und mit einem so rohen Geschlechte hat er sich auch immer wieder im Kampfe messen müssen. Denn seine literarischen Gegner Prierias, Alveld, Eck, Emser, Cochläus, Usingen, Mensing, Sylphius, Konrad Köllin, Karlstadt, Zwingli, und wie sie sonst heißen mögen, sind um kein Haar feiner als er. Ja einige von ihnen, wie z. B. Cochläus, sind einfach schmutzig und frivol, während er trotz aller Derbheit nie frivol wird. Und dazu kommt noch eins: Sobald ihm ein starker Zorn das Geblüte erfrischt, regt sich in ihm der humoristische Dichter. Er kann dem Gegner gar nicht die Faust weisen, ohne ihn ständig zu necken und in ausgelassenster Weise mit ihm zu spaßen. Da wird der Dr. Emser, weil er einen Bock im Wappen führt, flugs selber zu einem Bocke, der hochgelehrte Cochläus (cochlea Wendeltreppe, cochlear Löffel) tritt plötzlich als Rotzlöffel auf, der Dr. Eck als Dr. Geck oder Dreck, der Ritter Schwenckfeld als Herr von Stenkfeld, der Dr. Usingen als Dr. Unsingen, der Dr. Crotus als Dr. Kröte, der Franziskaner Schatzgeyer als Meister Schatzfresser, der Franziskaner Alveld als das graue Müllerstier, das immer Ika Ika schreit, der Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel als Hanswurst, als Wurstteufel, als Kuh auf dem Nußbaum, als Sau, die auf der Harfe klimpert, die Juristen als Ignoristen, Nequisten, Balkendoktoren — denn sie kurieren alles mit dem Galgenholz — und des Doktor N. Buch gar als ein Pudel, in dessen Fell es von Flöhen krimmelt und wimmelt, nämlich nicht von Druckfehlern, sondern von Denkfehlern. Mit ganz besonderer Vorliebe führt der Reformator aber immer wieder das „durchlauchtige weiße Vieh", die „Sau", auf den Plan. Wie dies liebe Tier im Kote schlemmt, schmatzt und scharrt, wie es grochzt und grunzt, wie es auf seinem „Flaumfederbette" so sanft, sicher, still schnarchet und dahinlebt, wie es durch die Nase seine Ferkel anlacht, das hat er alles sehr hübsch beobachtet, aber zu den Zwecken der Polemik hat er die Sau bisweilen noch förmlich dressiert. Sie erscheint wie ein Clown bald mit einer Zitrone im Maule, bald mit einem Perlenkettlein am Hals, bald mit einem Panzer am Leibe, bald mit einem

Spinnrade, bald mit einer Harfe usw. Den Polemiker Luther versteht man also gar nicht, wenn man kein Gefühl für den Humor des 16. Jahrhunderts hat. Dieser Humor war kein feiner Humor. Er wendet sich bei Luther sehr derb gegen die eigene Person, die er als „feisten Doktor", „faulen, stinkenden Madensack", „Sack voll siechen Fleisches" schonungslos oft genug verspottet. Aber er artet trotz aller wilden Purzelbäume doch bei ihm nie, wie bei den Emser, Cochläus, Lemnius, aus zur Zote. Ja man kann ihn geradezu als Beispiel dafür anführen, daß ein Deutscher derb und grob bis zur Roheit sein kann, ohne doch je schlüpfrig und frivol zu werden.

Allein hat er nicht einmal geradezu einen Melancholiker aufgefordert, sich durch Zoten aufheitern zu lassen? Schreibt er nicht am 23. Mai 1534 an Joachim von Anhalt: „Freude mit guten, frommen Leuten in Gottesfurcht, Zucht und Ehren, obgleich ein Wort oder Zötlein zu viel ist, gefället Gott wohl"? In der Tat, so ist wörtlich in dem Brief zu lesen! Aber schon der Zusammenhang läßt vermuten, daß Zötlein nicht gleichbedeutend ist mit unserem „Zote". Schlagen wir darum zu unserer Information ein deutsches Wörterbuch auf, z. B. das weitverbreitete Werk von Daniel Sanders, so finden wir diese Vermutung nicht nur vollauf bestätigt, sondern auch gleich eine Reihe Belegstellen dafür, daß Zote bei Luther nur so viel heißt wie Schnurre, Anekdote, Schwank, faule Ausrede. Diese eine Erfahrung lehrt schon, daß man mit Lutherzitaten vorsichtig umgehen muß. Sein Deutsch muß immer erst in unser Deutsch übersetzt werden. Denn nicht nur die Bedeutung, auch die Klangfarbe der Worte hat sich im Laufe der Zeiten oft sehr erheblich geändert. Worte wie sch .., f .., A .. galten im 16. Jahrhundert noch durchaus nicht für unfein, und in Ausdrücken wie du Schaf, du Esel sah man damals auch in der guten Gesellschaft noch keine schwere Beleidigung. Luther läßt z. B. mit der größten Seelenruhe drucken: „Ich bin ein Schaf und bleib ein Schaf." „Ich bin eine Gans gegen den Kardinal und ein elend Schaf gegen die Juristen." Und er erteilt seinem Kurfürsten, dem dicken Johann Friedrich, vor versammelter Tafelrunde sogar einmal das große Lob: „Er arbeitet wie ein Esel."

Allein wenn wir uns auch ganz in den Geschmack und die literarischen Gewohnheiten des 16. Jahrhunderts eingelebt haben und dem Humoristen Luther alle Ehre widerfahren lassen, so können wir trotzdem bisweilen ein Gefühl der Überraschung über den Ton seiner Polemik nicht unterdrücken, und dies Gefühl ist nicht etwa bloß eine Nachwirkung moderner Zimperlichkeit, denn es begegnet

uns schon hie und da bei den Zeitgenossen. Nicht nur Melanchthon, der von der Altjüngferlichkeit der Stubengelehrten nicht ganz frei war, auch Katharina von Bora, der man Zimperlichkeit nicht nachsagen kann, haben den Doktor bisweilen zu grob gefunden. Noch viel häufiger aber hören wir von Freund und Feind Klagen über seine unbändige Heftigkeit. Mosellan hebt diesen Fehler schon 1519 in seinem sonst sehr wohlwollenden Bericht über die Leipziger Disputation hervor. Spalatin mußte ihm deswegen seit Anfang 1520 im Auftrag des alten Kurfürsten immer wieder den Text lesen, und Wenzel Link veranlaßte ihn im August 1520 selber zu dem Geständnis: fast alle tadeln an mir die Bissigkeit. Daraus ergibt sich schon, daß er sich dieses Fehlers selber sehr wohl bewußt war. Er klagt selber in der Tat bisweilen über sein heftiges Gemüt und seinen scharfen Stil, ja er brachte es sogar über sich, in Worms offen vor Kaiser und Reich zu bekennen, daß er in seinen Schriften gegen Privatleute heftiger gewesen sei, als sich gezieme. Allein diese Selbsterkenntnis half ihm nichts. Er blieb doch trotz alledem Zeit seines Lebens ein echter Choleriker. Ja, in der ungeheuren Aufregung und Spannung des endlosen Kampfes empfand er schließlich einen guten, starken Zorn geradezu als eine wohltätige Erleichterung. „Da erfrischt sich mir", gesteht er, „das ganze Geblüt, das Ingenium wird hell und scharf, die Anfechtungen weichen." Das wird jeder temperamentvolle Mensch ihm nachempfinden können. Aber nicht ganz ungefährlich war es doch, daß jede solche Erregung sofort seine gewaltige Arbeits- und Kampflust weckte. Wie verjüngt griff er dann selbst als alter Mann meist noch im Feuer der ersten Entrüstung gleich zur Feder, um sich den guten, starken Zorn in einem Zuge vom Herzen zu schreiben. Und dann wartete er auch meist nicht einmal eine stille Stunde ab, um das Geschriebene noch einmal in aller Ruhe zu prüfen, sondern, sobald er zu schreiben anfing, begann er auch schon zu drucken, so daß das neue Buch immer schon beinahe fertig war, wenn er den letzten Buchstaben geschrieben und den guten Zorn eben bis zum letzten Hauche ausgekostet hatte.

Aus dieser eigentümlichen Arbeitsweise erklärt sich nicht zuletzt die unvergleichliche Frische und das hinreißende Temperament, womit der Reformator selbst in den Schriften seines leidvollen Alters den Leser überrascht, aber sie hat auch zum guten Teil die ungeheure Heftigkeit seiner Polemik verschuldet. Was ein kälterer Schriftsteller sogleich unterdrückt, das sprudelt er alles ohne Rücksicht und Vorsicht heraus. Meist läßt er allerdings, gerade wenn er mit der Bauernaxt als ein grober Waldrechter um sich haut, alle Funken

seines Witzes sprühen und spielt mit dem Feinde in bärenhaftem Humor gleich einem der wilden, raufluſtigen Recken der alten Sage. Aber bisweilen iſt ſeine Entrüſtung ſo groß, daß er zu Bibelworten greift, die mißdeutet werden mußten. „Wenn die Wut der Romaniſten ſo fortfährt," ſchreibt er Ende Mai 1520 freilich nur lateiniſch in ſeinem raſch hingeworfenen Begleitwort zu der Epitome des Prierias in wörtlicher Anlehnung an Pſalm 58, 11[1]), „dann bleibt nichts übrig, als daß der Kaiſer, die Könige und Fürſten mit Waffengewalt dieſe Peſt angreifen ... Wenn man die Diebe mit dem Galgen, die Räuber mit dem Schwerte, die Ketzer mit dem Scheiterhaufen beſtraft, warum greifen wir dieſe Kardinäle, Päpſte und das ganze römiſche Sodom nicht mit allen Waffen an und waſchen unſere Hände in ihrem Blute?" In faſt noch wilderen Bildern ſchwelgt er in der letzten Schrift über das Papſttum und in den Verſen zu Cranachs ſatiriſchen Holzſchnitten von 1545, die er überdies ſelber zu grob fand. Da überſchlägt er ſich ordentlich, wie ein polternder Landsknecht, in grotesken Einfällen und Vergleichen über ſeine Hölliſchkeit St. Paulus den dritten, das Töchterlein Paulchen, die hl. Jungfrau Paula und „die epikuräiſchen Säue", die Kardinäle. Man darf aus dieſem Schwelgen in Kraftausdrücken und einander immer wieder aufhebenden grauſigen Vorſtellungen ſelbſtverſtändlich nicht ganz beſtimmte Drohungen herausleſen, ſo wenig man das Schimpfen eines zornigen Menſchen gleich als Drohung auffaßt; man darf weiter auch nicht vergeſſen, daß ſolch ein Zorn, der ſich am Schreibtiſch austobt, aber nie zu grauſamen Taten ſich hinreißen läßt, nicht auf dieſelbe Stufe zu ſtellen iſt mit dem kaltblütigen Haß, der ſein Opfer langſam zu Tode quält, aber echt und ehrlich war dieſer Haß doch trotz alledem, ebenſo echt wie die zartfühlende Liebe, die Freundlichkeit, die väterliche Milde, die der Gewaltige ſo vielen Würdigen und Unwürdigen ſonſt erwies. Denn er wurzelt letztlich in der aus eigenen Eindrücken und den Berichten anderer Romfahrer geſchöpften Vorſtellung, daß die römiſche Kurie die Brutſtätte der allerverbrecheriſchſten Laſter und des kompletten Atheismus und zugleich eine organiſierte Räuberbande ſei, gegen die man ebenſo rückſichtslos vorgehen müſſe, wie gegen die Räuber, Mörder, Huren, Ehebrecher und Knabenſchänder im eigenen Lande. Dieſe Vorſtellung muß man bei jenen Ausbrüchen titanenhaften Zornes ſich immer gegenwärtig halten, denn

1) Der Gerechte wird ſich freuen, wenn er ſolche Strafe ſieht: er wird ſeine Hände waſchen im Blute (des von Gott zerſchmetterten) Sünders und die Leute werden ſagen: Es iſt ja noch Gott Richter auf Erden. Vulgata.

sonst kann man gar nicht nachempfinden, was der alte Mann in solchen Augenblicken empfand, oder hält gar dieses fortwährende Stürmen wider den Papst für eine Ausgeburt kindischen Parteihasses.

Menschen von so gewaltigem Temperamente sind stets unfähig, den Gegner kühl, objektiv und gerecht zu beurteilen. Das ist eine alte Erfahrung. Aber aller gemeinen Erfahrung widerspricht es, daß bei dem Reformator die Leidenschaftlichkeit mit den Jahren immer mehr zunimmt, so daß seine letzten Streitschriften zugleich seine gröbsten und zornigsten sind. Denn in der Regel läßt im Alter die Heftigkeit der Jugend so sehr nach, daß der überbrausende Jüngling gar nicht mehr in dem stillen, milden, abgeklärten Greise wiederzuerkennen ist. Der alte Luther stellt sonach in dieser Beziehung ein psychologisches Problem dar, das eine Erklärung heischt. Eine solche Erklärung könnte man zunächst vielleicht in der Tatsache finden, daß der Reformator seit Ende 1517 bis zu seinem Tode in einem der erbittertsten, gehässigsten, persönlichsten Kampfe gestanden hat, welche die Weltgeschichte kennt, in einem Kampfe, in welchem die Ehre seines Weibes, seiner Kinder, seiner Eltern, seiner Freunde, seines Landesherrn ebensowenig geschont wurde wie seine eigene Person. Ein solcher endloser Krieg auf Tod und Leben macht das weichste Gemüt hart, reizbar, rauh, ja roh. Aber näher liegt in diesem Falle, wo wir es mit einer robusten Kämpfernatur zu tun haben, eine viel trivialere Erklärung: Luther war seit seinem vierzigsten Lebensjahre ein kranker Mann. Nachdem er schon 1521 sechs Monate lang an schweren Verdauungsstörungen gelitten hatte, befiel ihn 1523 ein nervöses Kopfübel, das sich alsbald für immer festsetzte. 1526 entwickelte sich eine schwere Nierensteinkolik mit allen möglichen Begleiterscheinungen: fieberhafter Rheumatismus, ischiatische Zustände, Blutgeschwüre usw. Zu alledem litt er auch sehr häufig an hartnäckigen Katarrhen und Verdauungsstörungen, vorübergehend auch an Hämorrhoidalbeschwerden (1525), Ruhr (1538), eiternder Ohrenentzündung (1537), die ihn wochenlang des Gehörs und Schlafes beraubte, Zahnschmerzen, furchtbaren nervösen Brustbeklemmungen (1527). Schon 1530 bietet er das typische Bild eines „vollkommen nervösen, vor der Zeit gealterten Mannes“ dar, der trotz immer häufigerer und immer längerer Ruhepausen doch sich unaufhörlich neue Anstrengungen und Aufregungen zumutet. Denn den Ärzten gehorchte er immer nur, soweit es ihm beliebte, erstlich weil er ihren Künsten nie recht traute, und zweitens, weil er gar keinen Wert darauf legte, sein Leben möglichst zu

verlängern, sondern so sicher und fest er mit seinem Schaffen mitten in der Welt stand und so dankbar er die kleinen Freuden dieses Lebens genoß, sich aufrichtig nach dem Tode, ja nach dem Martyrium sehnte (vgl. T. R. Nr. 61, 93 und das Lied „Mit Fried und Freud fahr' ich dahin“). Mit Weltschmerz hatte dieses ruhige und meist so wunderbar heitere Todessehnen jedoch nie etwas zu tun. Es entsprang vielmehr wie bei allen großen Christen von Paulus bis Johann Sebastian Bach auch bei ihm unmittelbar aus der sein ganzes Fühlen und Denken beherrschenden Überzeugung: Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn.

Nach alledem erscheint es fast wie ein Wunder, daß er noch 15 Jahre lang bis zu dem Anfall von Herzschwäche, der er am 18. Februar 1546 seinem Leben ein Ende machte, sich leidlich aufrecht erhielt. Offenbar hatte auch ihm „Gott, wie seinem Vater, einen festen, harten Leib“ mit auf den Weg gegeben, sonst wäre er wohl schon früher zusammengebrochen.

Für den medizinischen Sachverständigen ist damit die steigende Reizbarkeit und Mißstimmung des alternden Reformators vollständig erklärt. Aber es fehlt auch in diesem Falle nicht an überklugen Historikern, die den Medizinern, und an Medizinern, die den Historikern ins Handwerk pfuschen und jene Krankheitserscheinungen psychiatrisch deuten zu müssen glauben. Zu den ersteren gehören z. B. Grisar und Hausrath, zu den letzteren der italienische Arzt Rivari, der 1914 unter dem Titel: La mente ed il carattere di Martino Luthero ein Buch erscheinen ließ, in dem er unter anderem behauptet: Luther war eine morbosa natura, ein egotismo paranoico. Als Beweis für die Paranoia führt er an, daß Luther an der Syphilis gelitten habe. Was haben wir von diesen Behauptungen zu halten?

Die Syphilis war damals so verbreitet wie im 18. Jahrhundert die Blattern und im 19. die Tuberkulose. Sie war sozusagen die Standeskrankheit der Studenten, der Gelehrten, der Kleriker, der Mönche, der Soldaten und Fürsten. So litten daran z. B. nachweislich Erzbischof Berthold von Mainz († 1504), Papst Julius II. († 1513), Cesare Borgia († 1507), die Kardinäle Cornaro, Sforza, der Nuntius Aleander und Dutzende von anderen Kardinälen und Kurialen mehr, weiter Ulrich von Hutten, Landgraf Philipp von Hessen, König Franz I. von Frankreich, Kaiser Karl V. usw. Charakteristisch für die Zeit ist, daß niemand sich der Krankheit schämte, sondern alle Welt sich ebenso ungeniert dazu bekannte, wie später zu den schwarzen Pocken oder zu den Masern. Der römische Arzt Fracastoro

widmete daher sein Gedicht auf diese Krankheit ganz ohne Scheu dem Prälaten und späteren Kardinal Bembo, und der gute Papst Leo X. gewährte ihm ebenso vorurteilslos für diese poetische Leistung eigens einen Ehrensold; die gleiche Auszeichnung erwies Ulrich von Hutten mit einer ähnlichen Schrift dem Kardinal Albrecht von Mainz, und auch der hatte gar nichts dagegen einzuwenden, daß sein erlauchter Name auf dem Titelblatt eines so merkwürdigen Buches prangte. Weiter ist charakteristisch für die Zeit, daß die Mediziner, weil die Krankheit so sehr verbreitet war, bei jeder Gelegenheit sogleich die Diagnose auf Syphilis stellten. Danach versteht man folgenden Brief des Ulmer Arztes Wolfgang Rychardus an den Studenten der Medizin Johann Magenbuch in Wittenberg (Kolde, Analekta, S. 50): „Von Luther heißt es hier allgemein, daß er krank sei. Aber G., der eben von der Leipziger Messe wieder heimgekehrt ist, erzählt, unser Elias sei wieder genesen. Eberlin hat mir viel von Luthers Leiden geschrieben, insbesondere von seiner Schlaflosigkeit. Ich empfehle folgendes Mittel . . . Sollten cum hoc dolores mali Franciae somno impedimento esse, so sind dieselben durch ein Pflaster aus Hirschmark mit gekochten Regenwürmern usw. zu ermäßigen. Denn daß er bloß aller zwei Tage einmal schläft, kann er auf die Dauer nicht aushalten.“ Wir fragen: hat Rychard Luther je gesehen? Nein! er sitzt in Ulm, Luther in Wittenberg. Weiter: stand sein Korrespondent, Eberlin von Günzburg, der ihm über Luthers Schlaflosigkeit geschrieben hatte, zu Luther in ärztlichen Beziehungen? Nein! Er war damals einer von den vielen hundert Studenten, die bei Luther in Wittenberg hörten. Weiß Luthers Arzt, Matthäus Ratzeberger, der so genau auch über Luthers Kinderkrankheiten sich zu informieren gesucht hat, etwas von morbus gallicus bei Luther? Nein! Weiß irgendein anderer von den Leuten, die Luther nahegestanden haben, überhaupt irgend jemand von den Zeitgenossen etwas davon? Nein! Was folgt daraus? Die beiläufige Bemerkung Rychards ist nichts weiter und will auch nichts weiter sein als eine Vermutung über die möglichen Ursachen von Luthers Schlaflosigkeit. Diese Vermutung aber lag Rychard nahe, weil die Ärzte damals mit keiner Krankheit so viel zu tun hatten wie mit der Syphilis. Das erkennt auch Grisar an. Damit ist Rivaris medizinische Studie erledigt.

Weit gründlicher geht Grisar zu Werke. Ein wirkliches „Irresein“ ist nach ihm bei Luther nicht zu konstatieren, wohl aber „endogene Nervosität, autochthone und überwertige Ideen“. Unter endogener Nervosität versteht man eine nicht durch äußere Einflüsse

später erworbene, sondern in der psychischen Konstitution des betreffenden Individuums wurzelnde Neurasthenie, die man zu deutsch kurz als geistige Minderwertigkeit bezeichnet, unter autochthonen Ideen Ideen, die von dem Kranken als fremd und ihm nicht zugehörig empfunden und daher, falls er nicht zu den Aufgeklärten gehört, auf Gott oder den Teufel zurückgeführt werden. Hierher gehören nach Grisar die sogenannten satanischen Versuchungen Luthers. Von diesen autochthonen Ideen sind die überwertigen Ideen dadurch scharf geschieden, daß sie von dem Kranken keineswegs als fremde Eindringlinge in sein Bewußtsein beurteilt werden, sondern ihm im Gegenteil als Ausdruck seines eigentlichen Wesens erscheinen. Dahin rechnet Grisar Luthers Größenbewußtsein und seine angeblichen Privatoffenbarungen. Was ist zu diesen Behauptungen zu sagen? Zunächst: hat Luther sich je, wie Loyola so oft, in aller Form auf Privatoffenbarungen (revelationes peculiares), Zeichen und Wunder berufen? Nein! Von solchen Offenbarungen hat er nie etwas wissen wollen (vgl. T. R. Nr. 508; 25, 120 und viele andere Stellen). Denn er sah in derartigen Erscheinungen nichts weiter als Satanstrug. Aber wie kann dann Grisar das gerade Gegenteil behaupten? Er beruft sich 1. auf eine Stelle in dem bekannten Bericht des Cochläus über ein Gespräch mit Luther im Deutschherrenhofe zu Worms am 24. April 1521. Diesen Bericht will Cochläus am 10. und 11. Juni, also zwei Monate später, zu Papier gebracht haben. Herausgegeben hat er ihn jedenfalls erst ganze 19 Jahre später, im Jahre 1540. Daraus folgt schon, daß das Schriftstück nur mit Vorsicht benutzt werden darf. Vergleicht man es mit den anderen Berichten, die wir über das Gespräch haben, dann ergibt sich weiter, daß Cochläus, wie Luther schon 1523 behauptet (11, 296), ein durchaus unzuverlässiger und tendenziöser Berichterstatter ist. Was erzählt er uns? „Ich fahre Luther plötzlich ohne alle höflichen Anreden an: Ist es dir offenbart? Er antwortet zögernd: Es ist mir offenbart. Darauf ich: Das hast du ja eben in Abrede gestellt. Denn er hatte vorher mit größerer Bescheidenheit gesagt: Ich behaupte nicht, daß es mir offenbart ist. Darauf Luther: Ich habe es nicht in Abrede gestellt. Ich: Wer soll dir glauben, daß es dir offenbart sei?“ (E. 3, 176.) Man sieht hieraus schon, daß, wenn Luther wirklich das Wort „offenbaren“ gebraucht hat, alles darauf ankommt, was er unter „Offenbaren“ verstanden hat. Das wird noch deutlicher aus dem anderen Hauptbelege Grisars, nämlich aus Luthers Äußerungen über das vielgenannte „Turmerlebnis (oben S. 39). Da behauptet Luther in der Tat: er sei zu

dem rechten Verständnis von Römer 1, 17 durch Gottes Barmherzigkeit oder mit Hilfe des Heiligen Geistes gelangt. Aber denkt er dabei an ein Wunder und Zeichen, an eine revelatio peculiaris nach Art der berühmten Offenbarung Loyolas bei la Storta (Boehmer, Loyola, S. 212f.)? Nein! Denn er gibt genau an: Ich verglich den Kontext, da verstand ich endlich den Sinn. Was er sagt, ist also nur ein Ausdruck für die später in der lutherischen Dogmatik theoretisch formulierte Überzeugung, daß die Wirkung (efficacia) des göttlichen Wortes immer durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes bedingt sei. Das ist aber etwas ganz anderes als eine revelatio singularis oder peculiaris. Ganz derselben Art sind all die anderen Stellen, die Grisar beibringt. Wo immer Luther dankbar betont, daß Gott ihm die Augen für die Wahrheit des Evangeliums aufgetan habe, da hört er sofort einen Anspruch auf direkte Inspiration, auf besondere überirdische Mitteilungen heraus. Daß nach Paulus, Augustin, Luther, Calvin und allen, die diesen Männern folgen, niemand zum Glauben kommen kann ohne den Heiligen Geist, durch den Gott immer in der Welt gegenwärtig ist und wirkt (vgl. den kleinen und großen Katechismus, 3. Artikel), und daß nach Luther alle Menschen, wenn sie zum Glauben kommen, ganz dasselbe erleben wie er, auch wenn sie dessen sich nicht ausdrücklich bewußt werden, das ist diesem doch etwas schnell fertigen Psychiater vollständig entgangen.

Eng zusammen hängt hiermit nach Grisar eine andere überwertige Idee des Reformators, sein Größenbewußtsein oder, sagen wir gleich deutlicher, sein Größenwahn. Als Beweis hierfür legt er eine Stellensammlung von mehreren Seiten aus den mehr als 60 Quartfoliobänden von Luthers Werken vor, die leider nicht ganz einwandfrei ist. Erstens sind die Stellen aus dem Zusammenhange gerissen. Zweitens werden sie zum Teil nicht vollständig mitgeteilt. Drittens werden die mindestens ebenso zahlreichen Stellen nicht erwähnt, geschweige denn berücksichtigt, an denen Luther über seine Mängel, seine Schwächen und Fehler klagt, sich unter Melanchthon, Staupitz und selbst unter so brave Durchschnittsmenschen wie Wenzel Link stellt, und viertens schlägt Grisar, um die Eintönigkeit einer solchen Beweisführung etwas zu beleben, ein ganz ungewöhnliches Verfahren ein: er läßt Luther alle diese Aussprüche über sich und seine Bedeutung in einem Zuge auf der Freitreppe der Schloßkirche zu Wittenberg, die es, nebenbei gesagt, nie gegeben hat, nach dem Gottesdienst vor versammeltem Volke tun. Dies Verfahren nennt der Jurist kurz und bündig Entstellung des

Tatbestandes. Immerhin: etwas muß doch an der Sache sein. Was ist daran? Luther hat schon 1512, also schon als Mönch, von der Demut, die sich bewußt klein macht, aber dabei im stillen nach Lob und Ruhm angelt, gar nichts wissen wollen (E. 1, 18). Er hält diese affektierte Demut für Heuchelei oder kindische Narrheit (E. 11, 255): „Von mir aus", erklärt er, „habe ich übergenug Anlaß zu Demut, d. i. zu dem Gefühle, daß ich Gott gegenüber nichts bin. Aber dessen, was mir Gott gegeben hat" — es handelt sich um den geistlichen Segen, den er dem Psalter verdankt — „darf ich mich freuen und rühmen, darüber darf ich triumphieren." Ist das Hochmut oder Größenwahn? Nein! Es ist ein typischer Ausdruck für die Gesinnung, die Luther als Demut bezeichnet. Denn worin besteht nach ihm die wahre Demut? Darin, daß der Mensch überhaupt gar nicht mehr daran denkt, er habe irgendeine Gabe Gottes, worin dieselbe auch bestehen mag, verdient, und daß er alles, auch die geistigen Gaben, die er besitzt, auch die Taten, die er getan hat, stets als ein ohne all sein Verdienst und Würdigkeit ihm zuteil gewordenes freies Geschenk Gottes betrachtet. Er darf also nicht nur, er soll solcher Gaben und Taten sich freuen und Gott dafür auch laut vor aller Welt dankbar preisen, mögen auch die Leute, die noch von der alten, „törichten" Vorstellung von der Demut sich nicht losmachen können, darin sträfliche „Arroganz" erblicken. Nach dieser Regel hat dann der Reformator auch in praxi gehandelt. Er hat wirklich immer die heilige Arroganz besessen, Gott für die Gaben, die er ihm aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit gegeben, und für die großen Taten, die er durch ihn, wie durch einen blinden Gaul, hat tun lassen, zu danken, und zwar nicht bloß im Kämmerlein, sondern auch bisweilen vor anderer Leute Ohren. „Diese heilige Arroganz" ist gewiß bei manchen Menschen nur eine heuchlerische Form der Eitelkeit und der Gefall- und Ehrsucht. Aber bei Luther war sie keine bloße Form, sondern ein ganz echtes, aufrichtiges, aus der klaren Erkenntnis: was hast du, was du nicht empfangen hast, entsprungenes Gefühl. Was den Selbstgefälligen am meisten quält, die Angst, ob er anderen Leuten gefalle, der Hunger nach hoher und allerhöchster Anerkennung, das Gieren nach der guten Zensur der öffentlichen Meinung, das war, wie sein ganzes Leben zeigt, eine ihm völlig fremde Empfindung. Er dachte bei allem, was er redete und tat, allerdings immer auch an einen Zuschauer und Zuhörer, aber an den Zuschauer und Zuhörer über ihm, nicht an die Zuschauer und Zuhörer neben und unter ihm. — Es ist unzweifelhaft eine von den großen befreienden Taten des

großen Befreiers, daß er diese alte Anschauung von der Demut von den groben Übermalungen der mönchischen Moralisten gesäubert hat. Aber wie kommt es dann, daß man das heute noch so wenig zu würdigen weiß? Erstlich, weil auch jetzt noch der alte Mönchswahn weit verbreitet ist, daß die äußere Demutsgebärde ein wesentliches Stück frommer Haltung sei, und zum anderen, weil seit der Aufklärung wieder die Seelenstellung als die normale gilt, die das Christentum gerade als abnorm, ja als sündhaft beurteilt. Nicht was du empfangen hast, heißt es jetzt wieder, sondern was du bist und selber leistest, ist das Beste an dir. Nicht Glück, sondern Glückwürdigkeit sei daher all deines Strebens Ziel. Denn alles, was dir unverdient zuteil wird, entwürdigt dich. Nicht mehr begehren, als man verdient, und jedem das geben, was er verdient, d. i. niemandem im christlichen Sinne des Wortes dienen, kurz der Bürgerstolz vor Königsthronen, überhaupt vor allen Thronen, das ist die Tugend der Tugenden. Für Leute, die so denken, denen das moralische Verdienst alles und alles, was es sonst auf Erden und im Himmel gibt, nichts ist, muß natürlich die Demut Luthers, die schon die Möglichkeit eines moralischen Verdienstes verneint und dafür um so lauter der unverdienten Gaben Gottes sich rühmt, stets ein Stein des Anstoßes bleiben. Denn sie sind auf dem Umwege über die eudämonistische Moral wieder auf den Standpunkt zurückgekommen, den er für immer überwunden zu haben glaubt: auf den Standpunkt der reinen Verdienstreligion, in der die germanische Bauernmoral einst ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, d. i. auf den Standpunkt der Pharisäer und Schriftgelehrten.

Mit Luthers Größenwahn ist es also auch nichts. Wie steht es nun mit den „autochthonen Ideen", an denen er nach Grisar gelitten haben soll? Es ist wahr: er führt alle möglichen Erscheinungen seelischer Verstimmung, die ihm zu schaffen machen, alle Anwandlungen von Melancholie, von Zweifel und Verzweiflung, aber auch äußere Krankheiten, unter denen er leidet, auf eine fremde Macht, auf den Satan zurück. Aber ist das im 16. Jahrhundert etwas Auffälliges? Nein! Das macht, um nur ein Beispiel zu nennen, Loyola genau so, ja Loyola kämpft förmlich mit dem in Schlangengestalt ihm erscheinenden Dämon, er jagt ihn mit einem Stocke fort wie einen bösen Hund. So etwas ist bei Luther doch nicht vorgekommen; denn die berühmte Geschichte von dem Tintenfaß und dem Tintenfleck auf der Wartburg ist natürlich eine Legende. Selbstverständlich wird es keinem vernünftigen Menschen einfallen, mit Lomer Loyola deswegen für einen Psychopathen zu erklären, weil

jeder vernünftige Mensch jetzt weiß oder doch wissen sollte, erstlich, daß bei jedem seelischen Erlebnis stets zwischen dem wirklich Erlebten und der Deutung des Erlebten unterschieden werden muß, zweitens daß fünf Sechstel von dem, was ein Mensch als Erlebnis berichtet, Erlebnisdeutung ist, und drittens daß die Erlebnisdeutung stets sich vollzieht im Schema der herrschenden Zeitanschauung. Das 16. Jahrhundert war unbedingt geister- und teufelsgläubig. Daher haben alle Menschen jener Zeit, nicht bloß Luther und Loyola, bei der Deutung auffälliger Erlebnisse aller Art stets gleich den Satan zu Hilfe gerufen. Nach Grisar müßten wir sie dafür freilich nachträglich noch allesamt zum Irrenhaus verdammen.

Aber sind jene Anfechtungen und Versuchungen nicht an und für sich schon ein Symptom von Geisteskrankheit? Hausrath redet im Hinblick darauf, ohne sich auf einen Beweis einzulassen, in der Tat kurzerhand von einer zirkulären Psychose, denn als vollendeter Bourgeois vermag er es schlechterdings nicht zu begreifen, daß jemand über seine Sünden so in Aufregung geraten und so ernstlich um Gewißheit der Versöhnung mit Gott ringen kann, wie der junge Luther. Grisar erklärt diesen Schluß für sehr übereilt. Er glaubt nicht eine wirkliche Geistesstörung, sondern nur endogene Nervosität oder geistige Minderwertigkeit bei Luther konstatieren zu sollen. Die charakteristischen Symptome dieses Zustandes sind: die Instabilität der Stimmungen, also z. B. das Schwanken zwischen kolossaler Selbstüberschätzung und völligem Mangel an Selbstvertrauen, weiter der jähe Wechsel in den Anschauungen und Überzeugungen, in den Sympathien und Antipathien, der häufige Wechsel in der Beschäftigung und in den Interessen, Intoleranz gegen Alkohol, abnorme sexuelle Neigungen, sinn- und grundlose Wutanfälle, Angstzustände, vor allem aber die sogenannte pathologische Zerstreutheit, d. i. die Unfähigkeit, sich zu konzentrieren und irgendwelche größere Arbeit ordnungsgemäß zu Ende zu führen. Nicht alle, aber einige dieser Symptome will Grisar bei Luther gefunden haben, nämlich die Instabilität und den zirkulären Wechsel der Stimmung, die Jähzorns- und Angstattacken. Er ist jedoch so vorsichtig, die Diagnose auf Minderwertigkeit nur hypothetisch zu stellen. Aber er stellt sie doch. Wir fragen zunächst: Ist es statthaft, aus einem geschlossenen Krankheitsbild ein paar Symptome herauszugreifen? Nein! man muß sie selbstverständlich alle berücksichtigen, insbesondere aber die charakteristischen, also in diesem Falle vor allem die pathologische Zerstreutheit, den jähen Wechsel in den Anschau-

ungen und Überzeugungen, den Sympathien und Antipathien, den Interessen und der Beschäftigung, die Intoleranz gegen Alkohol, die abnormen sexuellen Neigungen, die Unfähigkeit, maßzuhalten. Von alledem hat Grisar beim besten Willen bei Luther nichts entdecken können. Was er aber gefunden hat, was scheinbar für seine Hypothese spricht, das hat er maßlos übertrieben. Luther konnte allerdings genau wie Gregor VII., Bernhard von Clairvaux, Calvin, John Knox, Papst Paul IV., Bismarck gewaltig zürnen. Aber sein Zorn hatte immer sehr reale Gründe und tobte sich außerdem immer am Schreibtische aus. Sinn- und grundlose Wutanfälle kommen bei ihm niemals vor. Weiter: maßhalten konnte er sehr wohl. Das zeigt nicht nur sein trotz seiner natürlichen Neigung zur Ungeduld so maßvolles Auftreten auf dem Wormser Reichstag, sondern auch seine ganze Haltung bei der Durchführung der Reformation in den Jahren 1522 bis 1546 und seine geradezu auffallende Nachsicht gegenüber den vielen Extratouren, die sich der Magister Philippus seit 1532 erlaubte. Man kann geradezu von ihm sagen: er hatte nicht nur die Offenheit, den Fleiß, die Schnelligkeit und die enorme Konzentrationsfähigkeit, sondern auch die Mäßigung des Genies. Allein hat er nicht an Angst- und Beklemmungszuständen gelitten? Gewiß! Aber er unterscheidet dieselben, wie auch Grisar an einer Stelle hervorhebt, später hat er das wieder vergessen, genau von seinen geistlichen Anfechtungen. Es handelt sich dabei, wie er selber angibt, um Schmerzen in der Herzgegend. Solche Schmerzen habe er, erzählt er, gelegentlich schon in seinen Jünglingsjahren gehabt. Sie kehrten dann erst wieder im Januar 1527, sehr stark hierauf nach einer geistlichen Anfechtung im Juli 1527. Nach dieser leiblichen Not kam wieder eine heftige, monatelang anhaltende geistliche Anfechtung, deren Bekämpfung ihm durch die nervöse Erschöpfung, die jener Anfall von Herzschwäche hinterlassen hatte, sicherlich nicht erleichtert wurde. Man darf hieraus wohl schließen, daß er an nervöser Herzschwäche litt, aber deswegen war er doch nicht geistig minderwertig. Also auch mit der geistigen Minderwertigkeit, die ja auch Grisar nur hypothetisch annimmt, ist es nichts. Nur eins ist richtig: Luther war nervös, vielleicht schon zeitweilig in jüngeren Jahren, sicher seit seinem 44. Lebensjahre, seit 1527. Aber man muß gleich hinzusetzen: er war stark und nervös, wie alle großen Leidenschaftlichen der Weltgeschichte. Verbindet sich eine solche mit den Jahren sich steigernde Nervosität mit einem Temperament, das zu Eruptionen neigt, dann kommen im späteren Alter immer häufiger Momente seelischer Erschöpfung vor, die sich in

starker Verstimmung äußert. Diese Zustände treten aber bei Luther nie so plötzlich und heftig auf wie z. B. bei Bismarck. Er hat nie „eine ganze Nacht Galle gespien“, nie Weinkrämpfe gehabt, nie in der Erregung Türklinken abgerissen und ganze Services von kostbaren Gläsern zerschlagen und daher auch in seinen trübsten Stunden nie so trüb über die Menschen, mit denen er es zu tun hatte, und über die Zukunft seines Werkes geurteilt, wie der Schöpfer des Deutschen Reiches. Wenn man das Antlitz auf dem Lenbach von 1888, in dessen schweren Falten sich Verachtung, Bitterkeit, Enttäuschung „gleichsam petrifiziert haben“, mit dem Porträt des jüngeren Cranach aus dem Jahre 1546 (?) vergleicht, das doch, obgleich es vielleicht ein posthumes Werk ist, eine Vorstellung von dem Gesicht des alten Luther gibt, dann kann man diesen Unterschied der Stimmung und des Lebensgefühls gewissermaßen mit Händen greifen.

Aber ein Kapitel, das in der „Pathographia Lutheri“ die größte Rolle spielt, haben wir noch gar nicht berücksichtigt: das landläufige Gerede über den Fresser und Säufer Luther. Selbst Goethe spottet bekanntlich: Hat sich ein Ränzlein angemäst' als wie der Doktor Luther. Aber ist dieser Spott begründet? Zur Zeit der Leipziger Disputation war Luther noch so mager, daß man alle Knochen an seinem Leibe zählen konnte. Als er von der Wartburg kam, war er dagegen bereits von „ziemlicher“, d. i. angemessener „Feiste“, und noch etwas „feister“ wurde er, als er die Katharina von Bora heimgeführt hatte. Das „Ränzel“ ist also eine unbestreitbare historische Tatsache. Aber dieser Spätling der Natur war bei ihm ebensowenig eine Folge unmäßigen Wandels wie bei der Mehrzahl der armen Alten, die man heute damit behaftet sieht, sondern einfach eine Folge der durch die harnsaure Diathese bewirkten Stoffwechselanomalie, denn er war nachweislich in keiner Weise ein Schwelger. So launig er gelegentlich in den Briefen an die Gattin und die Freunde die spendide Gastfreundschaft der Fürsten und Großen preist, so zog er doch „eine gesunde, gemeine Hausspeise“ allen Leckerbissen vor. Selbst das Fleisch von Wildbret war ihm schon zu „melancholisch“. Aber auch der gemeinen Hausspeise sprach er durchaus nicht immer sehr eifrig zu. Es kam vor, daß er längere Zeit den ganzen Tag mit einem Hering und ein wenig Brot sich begnügte. Ja, einmal nahm er vier Tage lang bei guter Gesundheit gar keine Speise zu sich. Melanchthon, der fast 28 Jahre hindurch als Nachbar und Kollege sehr vertraut mit ihm verkehrte, wunderte sich daher nicht selten, mit wie wenig Speise und Trank er trotz seines stattlichen Leibes auskommen konnte.

Allein wenn der Reformator auch kein Feinschmecker und „Fresser“ war, hat er nicht über Gebühr dem Trunke gehuldigt, war er nicht ein ewig durstiger „Hopfenbruder, ein Weinfaß, ein Saufaus“, oder in der sanfteren Sprache der Neuzeit ausgedrückt, ein Alkoholiker und Gewohnheitstrinker bedenklichster Sorte? Wer die Menschen des 16. Jahrhunderts kennt, der wird in der Tat leicht versucht sein, ihm alle diese Ehrentitel anzuhängen. Denn niemals hat man wohl in Deutschland so viel getrunken wie in jener Zeit. Karl V. galt nicht gerade für einen Trunkenbold. Denn er tat bei der Mahlzeit nur „drei Trunk“. Aber er leerte bei jedem Trunke, ohne abzusetzen, ein Kristallglas, das wohl anderthalb Seidel, d. i. etwa eine Flasche Wein, hielt. Die schöne Philippine Welser war berühmt wegen ihrer zarten Komplexion, aber sie brachte es doch fertig, in Schloß Amras den „Willkommen“ auszutrinken, der ganze zwei Liter Wein faßt. Danach kann man einigermaßen das Quantum ermessen, welches notorische Alkoholiker, wie der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen oder die Herzöge Wilhelm IV. und Albrecht V. von Bayern, zu bewältigen vermochten. Die Unsitte, den Mund mit Pfeffer zu heizen, überhaupt der unmäßige Gebrauch von Pfeffer, Nelken und starken Gewürzen sowie der überreichliche Fleischgenuß beförderten gewiß nicht unerheblich diese erstaunliche Trinklust, aber sie hätte schwerlich solche Dimensionen angenommen, wäre nicht seit 1520 das Vollsaufen förmlich zum Sport ausgebildet und die Trunksucht durch einen lächerlich pedantischen Trinkkomment in der guten Gesellschaft gesellschaftsfähig geworden. Danach begreift man, daß das Urteil über dies Laster in jener Zeit so überaus milde war. Uns erscheint es unerhört, daß der Protestant Mathesius und der Katholik Eck auf der Kanzel zwar energisch wider die Trunksucht eifern, aber zugleich einen ehrlichen Rausch für entschuldbar erklären konnten, allein ihre Zuhörer nahmen an dieser Nachsicht sicherlich keinen Anstoß. Sie hielten sehr wahrscheinlich solche Prediger noch für Mäßigkeitsapostel.

Luther hat in Wort und Schrift die Trunksucht energischer bekämpft als irgendein Deutscher jener Zeit. Er hat auch den Fürsten privatim und öffentlich seine Meinung darüber gesagt, selbst seinen Kurfürsten öffentlich deswegen getadelt und die kurfürstlichen Hofleute dieserhalb ungeheuer drastisch abgekanzelt. Gleichwohl urteilte doch auch er über einen „guten Rausch“ ziemlich milde. Leute, die durch den Alkohol wütig und bösartig werden, meinte er, sollen allerdings den Trunk wie Gift meiden. Aber Männern, welche die ganze Woche in gefährlicher Arbeit stehen, wie die Berg-

leute, müsse man es nachsehen, wenn sie Sonntags sich einen guten Trunk erlaubten; so könnte man auch den Hofleuten nach harter leiblicher Anstrengung einen guten Rausch hingehen lassen, aber daß sie jeden Morgen aussähen, als hätten ihre Köpfe im Salzwasser gelegen, könne unter keinen Umständen geduldet werden. Diese Nachsicht wird heute schwerlich Beifall finden. Aber dem 16. Jahrhundert erschien solche Unterscheidung gewiß schon engherzig, pedantisch und philisterhaft. — Die Theorie ist in solchen Fragen fast immer das Ergebnis der eigenen Praxis. Es erhebt sich daher die Frage: Hat Luther selber nicht bisweilen sich einen guten Rausch gestattet, wie sein Vater, der alte Hans Luther, ja war er nicht vielleicht gar ein richtiger voller Bruder? Wir wenden uns auch mit dieser Frage zunächst an den Arzt. Der Arzt belehrt uns, daß Alkoholiker zu jeder anstrengenden geistigen Arbeit völlig unfähig sind. Wie stand es in dieser Beziehung mit Luther?

Greifen wir auf gut Glück aus den verschiedenen Perioden seines Lebens das eine und andere Jahr heraus, um seine Arbeitsfähigkeit genau festzustellen! Zunächst das Jahr 1521! Denn in diesem Jahre hat er nach Pater Denifle das Trinken angefangen. Trotzdem hat er in diesem einen Jahre 28 Schriften und Schriftchen verfaßt, die in der Weimarer Ausgabe zusammen 985 Seiten füllen, außerdem ein Buch Melanchthons ins Deutsche übersetzt und mit der Übersetzung des Neuen Testaments und der Niederschrift seiner Kirchenpostille begonnen, sowie eine große Zahl Briefe geschrieben, von denen noch 72 uns vorliegen. Und doch war er in diesem ereignisreichen Jahre über fünf Wochen durch Reisen zur Untätigkeit genötigt und durch Krankheit viele Tage schwer behindert! 1523 begann das obenerwähnte Kopfleiden zuerst sein Befinden zu beeinträchtigen, auch war er etwa 14 Tage unterwegs. Gleichwohl verfaßte er in diesem Jahre 24 größere und kleinere Schriften, hielt etwa 150 Predigten, eine Vorlesung über das 5. Buch Mosis, die in der Weimarer Ausgabe 247 Seiten füllt, vollendete die deutsche Übersetzung der fünf Bücher Mosis und begann mit der Verdeutschung der Bücher Josua bis Esther. Außerdem besitzen wir aus diesem Jahre von ihm noch 112 Briefe, das ist aber natürlich nur ein Bruchteil seiner Korrespondenz. Während der $5\frac{1}{2}$ Monate, die er auf der Coburg 1530 zubrachte (25. April bis 4. Oktober), „war er so untüchtig am Haupte“, daß er, wie er sagt, ruhen und feiern mußte. Trotzdem brachte er in dieser Ruhezeit 12 kleinere und größere Schriften zustande, vollendete die Übersetzung des Buches Jeremias, verdeutschte zum Teil den Ezechiel und sämtliche kleinere

Propheten, bearbeitete in deutscher Sprache einige Fabeln des Äsop und schrieb außerdem eine ganze Reihe zum Teil sehr umfänglicher Gutachten und Briefe, von denen uns noch 123 erhalten sind. Endlich aus dem Jahre 1545, wo er bereits ganz verbraucht, gebrochen und lebenssatt und dazu noch etwa zwei Monate auf Reisen war, haben wir von ihm doch noch einige große und einige kleine Schriften, den Schluß seiner Vorlesung über 1. Mose und mehr als 60 Briefe und Gutachten. Im ganzen hat er über 350 Druckschriften ausgehen lassen, darunter allerdings eine Reihe Übersetzungen und eine große Zahl Flugschriften. An literarischer Fruchtbarkeit können sich höchstens der Jesuit Gretscher (268 Schriften), Augustin (232 Schriften), Origenes und sein großer Schüler, der Kroate Matthias Flacius Illyrikus, der heute noch so viel verkannte Retter des Luthertums im Kampfe gegen die katholisierenden Bestrebungen Melanchthons und der Philippisten (etwa 250 Schriften) mit ihm messen. Und die Fruchtbarkeit ist bei ihm nicht wie bei Gretscher bloße Vielschreiberei. Er erscheint fast unerschöpflich im Ausdruck wie in den Gedanken. Er ist sicher der erste große deutsche Schriftsteller und zugleich einer der originellsten und gedankenreichsten Schriftsteller aller Zeiten.

Damit ist für den Mediziner der „Alkoholiker" Luther erledigt. Ein Trunkenbold wäre schon rein physisch einer so ungeheuren Arbeitslast nicht gewachsen gewesen, geschweige denn der Aufregung der gewaltigen Kämpfe, die der Reformator auszufechten hatte. Aber das schließt natürlich nicht aus, daß der große Kämpfer gelegentlich sich einen „guten Rausch" gestattete. Man darf sagen, ganze Generationen von Forschern und Inquisitoren sind bemüht gewesen, dafür Beweismaterial zu sammeln. Aber die viele Mühe war bisher vergebens, denn alle jene Beweise haben sich nachträglich als nicht stichhaltig erwiesen. Wenn er z. B. schreibt: Ich bin itzt nicht trunken noch unbedacht, so ist das nur eine starke Versicherung, denn er schreibt im selben Sinne: Christus war nicht trunken, da er die Einsetzungsworte des Abendmahls sprach. Gott ist nicht trunken, die Evangelisten sind nicht trunken. Wenn Wolfgang Musculus 1536 zur Zeit der Wittenberger Konkordie berichtet: Am 21. Mai geleiteten wir Luther nach der Mahlzeit nach Hause; er war wunderbar heiter (mire hilaris), ... beim Abendtrunke in seiner Wohnung war er wieder wunderbar heiter und äußerst wohlwollend, und wenn es vorher von Melanchthon heißt: Wunderbar erheitert diskutierte er bei Tische über Astrologie, so beweist das nicht, daß die beiden Reformatoren berauscht, sondern nur, daß sie

vergnügt waren, denn hilaris heißt bloß heiter, fröhlich, nicht angeheitert. Wenn Luther im März 1523 in Schweinitz *vor* der Mahlzeit sich erbrach, so beweist das nicht, daß er *während* der Mahlzeit an Gruneberger Wein sich berauscht hatte, sondern daß er damals an verdorbenem Magen litt, und wenn jenes Erbrechen sich damals täglich wiederholte, so folgt daraus nicht, daß er sich jeden Tag bis zum Übelwerden betrank, sondern daß er damals krank war. Aber hat er nicht einmal einen Brief mit den vielsagenden Worten unterschrieben Doctor plenus (der volle Doktor)? Der Brief ist glücklicherweise noch im Originale vorhanden. Plenus steht natürlich nicht da, sondern Hanns, der Name des kleinen Luther, der seinen Paten grüßen läßt. Nicht anders steht es mit dem berühmten Geständnis an seine „gnädige Frau von Zülsdorf am neuen Saumarkt“ vom 2. Juli 1540: „Ich fresse wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher, das sei Gott gedankt, Amen.“ Denn der ganze Ton des Briefes — man muß ihn eben *vollständig* lesen — zeigt schon, daß es sich um eine scherzhafte Übertreibung handelt. Das wird zum Überfluß auch noch bewiesen durch einen ähnlichen, im Original erhaltenen Brief vom 16. Juli an die gleiche Adresse, wo es heißt: „Wir sind hier gottlob frisch und gesund, fressen wie die Böhmen, doch nicht sehr, saufen wie die Deutschen, doch nicht viel, sind aber fröhlich.“ Also auch damit ist es nichts. Bleibt noch der „berüchtigte Vers“: „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang.“ Dieser Vers ist allerdings vielleicht das meist zitierte Lutherwort, aber er ist nicht von Luther, sondern wahrscheinlich ein uralter Studentenreim, der in Italien sogar ins Volk gedrungen und wohl erst im 18. Jahrhundert von deutschen Studenten dem „Vater Luther“ zugeschrieben worden ist. Warum? weil man das Bedürfnis fühlte, ihn auf einen berühmten Mann zurückzuführen, und weil er vortrefflich zu dem Bilde zu passen schien, das die Aufklärung sich von dem Vater Luther machte. Er taucht jedenfalls zuerst auf in dem Wandsbecker Boten von 1775 (Nr. 75), und zwar in einem Gedicht, das nachweislich von Johann Heinrich Voß herrührt. Denn Voß hat dies Gedicht im Musenalmanach auf das Jahr 1777 (Hamburg, S. 107) noch einmal unter der Überschrift „Gesundheit von Vater Luther“ abdrucken lassen. Als Voß sich im Dezember 1776 in Hamburg um das Konrektorat am Johanneum bewarb, wurde er von dem Senior Herrnschmidt sofort daraufhin angeredet und, da er natürlich nicht den Spruch bei Luther nachweisen konnte, „von dem ganzen Schwarm“, d. i. von der ganzen Geistlichkeit als Konrektor abgelehnt. Er rächte sich dafür

an den „Pfaffen“ nicht durch eine historische Untersuchung über den Ursprung des Reims, sondern durch einen neuen „Gesang an Vater Luther“, in dem er die vorerwähnten Verse als Schlußeffekt verwendete. Gleichwohl nahm Herder schon 1778 das neue Lutherwort in seine Volkslieder, 1, 12, auf, Müchler verwendete es 1797 in seinem Trinklied, Langbein 1801 in seinem Himmelsweg. Seitdem gehört der Spruch zu den sogenannten geflügelten Worten. Grisar glaubt ihn trotzdem wenigstens indirekt auf Luther zurückführen zu dürfen. Als Beweis zitiert er eine Tischrede vom November 1536 (T. R. Nr. 3476): „Man muß ja einem jeden Lande sein Gebrechen zugute halten. Die Böhmen fressen, die Wenden stehlen, die Deutschen saufen getrost. Denn, lieber Cordatus, wie wollt ihr jetzt (es) einem Deutschen zuvortun denn im Trinken, zumal einem solchen, der die Musik und die Frauen nicht liebt?“ Der Reformator sieht also auch hier, wie so oft, in dem „Saufen“ das nationale „Gebrechen“ der Deutschen. Das zeigten schon die Worte im Eingange der Tischrede, wo er das Trinken als etwas „Böses“ bezeichnet, und noch deutlicher die Stelle in der Vorlesung über 1. Mose 9, 20 ff., auf die er ausdrücklich verweist (42, 377 ff., vgl. S. VII). Daß er die Gesinnung, die der Reim verrät, geteilt habe, ist also einfach nicht wahr. Daß man ihm aber denselben später zugeschrieben hat, ist nicht weiter verwunderlich. Denn wie rasch man früher und heute noch bei der Hand ist, solche vielzitierte Sprüche und Lieder mit berühmten Vätern zu versehen, ist allbekannt und ist auch oft genug, z. B. von dem Dichter Hoffmann von Fallersleben, der selber ein großer Sprüchemacher war, in seinem Buche In dulci jubilo bewiesen worden.

Diese „Beweise“ halten also alle nicht zum Stich, und die anderen, die man noch angeführt hat, haben etwa denselben Wert wie die Beweise für den angeblich unehelichen Lutherssprößling Andreas, der in Wahrheit ein Neffe des Reformators war. Luther sagt nie, daß er betrunken gewesen sei, und niemand hat ihn je berauscht gesehen. Sonst würden wir das sicher wissen. Denn wenn je ein Mann im Glashause gelebt hat, so war es Luther. Damit ist aber selbstverständlich nicht bewiesen, daß der Reformator ein Antialkoholiker gewesen sei. Der Antialkoholiker Luther wäre vielmehr ein ebenso unhistorisches Phantasiebild wie der Alkoholiker Luther. Wenn der Reformator im August 1540 sagt: „Ich zech' auch, es soll mir's aber nicht jedermann nachtun“, wenn er meint, Gott könne es ihm zugute halten, daß er ihm zu Ehren bisweilen einen guten Trunk tue, wenn er einem Melancholiker schreibt: „Ich trinke

öfters reichlicher, um den Teufel zu vexieren", so beweist das zur Genüge, daß er einem guten Trunk durchaus nicht abgeneigt war. Er trank zweifellos sehr gern guten, reinen Wein, sei's Jüterbogker, sei's Grüneberger, sei's Frankenwein, sei's Rheinwein, sei's Rheinfall (Rinvoglio). Er trank ferner gerne gutes Torgisches und Naumburgisches Bier. Nur wurde ihm dieser Genuß nicht allzuoft zuteil. Denn für gewöhnlich mußte er sich mit dem trüben und nicht sehr hervorragenden Hausbräu der gestrengen Gattin begnügen. Aber es kam vor, daß im Schwarzen Kloster nicht nur das Bier ausging, sondern auch das Geld. Dann mußte der Reformator wohl oder übel 40 und mehr Tage das gewohnte Getränk entbehren, und es scheint wirklich, daß er diese Entbehrung nicht leicht empfand. Denn er schätzte das Bier erstens als diureticum, als Mittel gegen den Stein, zweitens als purgativum, als Medizin gegen schlechte Verdauung — er hat darüber bisweilen sehr medizinische Betrachtungen angestellt, drittens als narcoticum, als Schlafmittel, denn er litt im Alter sehr an Schlaflosigkeit, daß er „im Kännlein sein Kissen und Polster suchen mußte". Man begreift danach, daß einige besonders gewissenhafte Forscher eifrig bemüht gewesen sind, das Quantum Alkohol, das er täglich genoß, und das Maximum, dessen er zu „seltsamen" Zeiten fähig war, festzustellen. Allein alle Untersuchungen und Berechnungen haben bisher nicht zum Ziele geführt. Es wird daher dies Problem der Lutherforschung wohl immer ein Problem bleiben und manchen Inquisitor noch ebenso vexieren wie der Teufel den Dr. Luther.

Der Trunkenbold und Säufer Luther hat also nie existiert, und einen berauschten Luther hat nie jemand gesehen. Von all jenen Anklagen bleibt nur die Tatsache bestehen, daß Luther in späteren Jahren regelmäßig sein Bier und gerne guten Wein trank, daß er bei besonderen Gelegenheiten gern einen guten Trunk tat und gegen die Schlaflosigkeit abends ein „reicheres Trünklein" zu nehmen pflegte. Ob freilich dieser keineswegs übertriebene Alkoholgenuß ihm immer zuträglich war, dürfen wir billig bezweifeln. Nach heutiger Ansicht wenigstens ist für Steinleidende und nervöse Personen nur der Alkohol gesund, den sie *nicht* trinken. Allein die Medizin des 16. Jahrhunderts befand sich noch durchaus im Stande der wissenschaftlichen Unschuld. Sie ahnte noch nicht das geringste von den schädlichen Wirkungen dieses Giftes. Sie hat daher auch niemals daran gedacht, dem Gebrauche und Mißbrauche geistiger Getränke zu steuern, im Gegenteile Steinleidenden starkes Trinken ohne Unterscheidung des Stoffes als steintreibendes Mittel empfohlen.

Unmäßigkeit ist in der Regel verbunden mit geschlechtlicher Zügellosigkeit. Diese Erfahrung bestätigen auch die Deutschen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hurerei war damals auch in Deutschland so allgemein und wurde so milde beurteilt, daß selbst an Luthers Tische ein Tischgesell einmal die Frage aufzuwerfen wagte, ob die fornicatio simplex überhaupt eine Sünde sei. Wieviel die Priester, Mönche und Nonnen zu dieser Korruption beigetragen haben, ist allbekannt. Daß Luther aus dem Mönchtum hervorgegangen ist, ist also an sich durchaus kein Beweis für seine sittliche Integrität. Aber es ist selbstverständlich nicht gestattet, ohne urkundliche Belege ihn der großen Zahl der schwarzen Schafe einzureihen. Das tut auch der Pater Denifle nicht. Er glaubt Belege in genügender Zahl dafür zu besitzen, daß Luther ein Wüstling und zugleich ein „Urist“ war, d. i. ein Mensch, der chronisch an sinnlicher Lust leidet. Ein solcher Beleg soll z. B. der Brief Luthers an Spalatin vom 16. April 1525 sein:

„Was Deine Bemerkungen über meine Verehelichung anlangt,“ heißt es da, „so wundere Dich nicht, daß ich nicht heirate, da ich ein so ausgezeichnet geschickter Liebhaber bin. Noch merkwürdiger ist, daß ich, da ich soviel über die Ehe schreibe und dergestalt mit Frauen zu tun habe, nicht schon längst ein Weib geworden bin, geschweige denn nicht längst geheiratet habe. Willst Du gleichwohl mich zum Beispiele nehmen, so hast Du dazu den allerbesten Anlaß. Denn ich habe schon drei Frauen zu gleicher Zeit gehabt und sie so heftig geliebt, daß ich zwei bereits wieder verloren habe, die nun andere heiraten wollen. Die dritte halte ich kaum noch am linken Arme fest. Auch sie wird mir wohl entrissen werden. Du aber bist ein so lässiger Liebhaber, daß Du Dich nicht einmal getraust, eine einzige zu heiraten.“ Wer diese Worte unbefangen liest, der erkennt sofort, daß hier wieder der Humorist Luther redet. Wir wissen, daß Luther sich damals schon mit Heiratsgedanken trug. Mehrere Partien eröffneten sich ihm. Aber keine stand ihm recht an. In diesem Sinne redet er hier ebenso humoristisch von seinen drei Frauen wie der Onkel Bräsig von seinen drei Bräuten. Der Pater Denifle versteht aber keinen Spaß. Er nagelt Luther auf dem Ausdrucke tres uxores simul habui fest und schließt daraus: der unsaubere Mensch hat vor seiner Heirat mit drei Nonnen zugleich im Konkubinate gelebt. Diese Deutung wird bestätigt, meint er, durch die Worte misceri feminis wenige Zeilen vorher. Denn misceri feminis gebraucht Luther fünf Jahre vorher in anderem Zusammenhange als Synonym für coire. Allein der strenge Kritiker hat sich hier Luthers Worte nicht genau

angesehen. Luther schreibt: Ich, der ich soviel über die Ehe schreibe, et sic misceor feminis. Dies sic zeigt deutlich, was Luther meint: Ich schreibe soviel über die Ehe und habe dergestalt mit Frauen zu tun. Dieser Beweis hält also nicht, was er verspricht. Aber es gibt, wie es scheint, einen besseren, den Brief Melanchthons an Camerarius vom 16. Juni 1525, den wir erst seit drei Jahrzehnten im Originale kennen. „Unerwarteterweise hat Luther die Bora geheiratet, ohne auch nur einen seiner Freunde vorher über seine Absicht zu unterrichten. Er ließ am Abend allein den Pomeranus (Stadtpfarrer Bugenhagen), den Maler Lukas Cranach und den Dr. Apel zu Tische laden und vollzog die gewöhnlichen Gebräuche. Du wunderst Dich wohl, daß in so ernster Zeit, da die Guten überall so schwer leiden, dieser nicht mit den anderen leidet, sondern vielmehr, wie es scheint, schwelgt und seinen guten Ruf kompromittiert, zu einer Zeit, wo Deutschland gerade besonders seines Geistes und seiner Autorität bedarf. Ich glaube, der Vorfall ist folgendermaßen zu erklären: Der Mann ist überaus leicht zu verführen, und so haben ihn die Nonnen, die ihm auf alle Weise nachstellten, umgarnt. Vielleicht hat dieser häufige Verkehr mit den Nonnen ihn, obgleich er ein edler und wackerer Mann ist, verweichlicht und das Feuer bei ihm auflodern lassen. So, glaube ich, ist er hineingefallen auf die höchst unzeitgemäße Änderung seiner Lebensweise. Das Gerede, daß er die Bora schon vorher beschlafen habe, ist aber eine offenbare Lüge. Jetzt muß man das Geschehene nicht übel aufnehmen und tadeln. Denn wie ich recht sehe, lag bei ihm ein natürlicher Zwang zur Heirat vor. Ist diese Lebensform — die Ehe — auch niedrig, so ist sie doch heilig und Gott mehr gefällig als die Ehelosigkeit. Und weil ich den Luther einigermaßen betrübt und verwirrt über den Wandel seines Lebens sehe, so richte ich meinen ganzen Eifer und all mein Denken darauf, ihn zu trösten, sintemalen er noch nichts getan hat, was ihm, wie mich dünkt, zum Vorwurf gemacht werden und was er nicht rechtfertigen könnte. Auch fehlt es mir nicht an Belegen für seine Frömmigkeit, so daß ein abfälliges Urteil (über ihn) nicht statthaft ist. Hegte ich doch stets noch den Wunsch, daß er Demütigung erführe, als daß ihm Erhöhung und Erhebung zuteil werde. Denn das letztere ist gefährlich, nicht nur für Priester, sondern für alle Menschen. Wohlbefinden schafft ja Gelegenheit zu schlechter Gesinnung, nicht nur, wie der Redner (Demosthenes) sagt, bei Unweisen, sondern auch bei Weisen. Zudem hoffe ich, daß der Ehestand ihn würdevoller macht, und daß er dadurch die Possenreißerei verliert, die wir oft getadelt haben. Denn ein ander Leben be-

dingt eine andere Lebensweise, wie das Sprichwort sagt. Ich schreibe Dir hierüber so ausführlich, damit Du Dich nicht durch das unerwartete Ereignis allzusehr außer Fassung bringen läßt. Ich weiß ja, daß Dir Luthers guter Ruf am Herzen liegt, und daß es Dich schmerzen wird, wenn derselbe eine Einbuße erleidet. Ich ermahne Dich, die Sache mit Gleichmut zu ertragen: heißt es doch in der Heiligen Schrift, daß die Ehe schätzenswert sei. Durch viele Fehltritte der Heiligen der Vorzeit hat Gott uns gezeigt, daß wir sein Wort als Prüfstein gebrauchen und nicht nach dem Ansehen und der Person eines Menschen uns richten sollen, sondern allein nach seinem Worte. Ganz gottlos ist, kann man umgekehrt sagen, wer wegen des Fehltrittes des Lehrers die Lehre verurteilt.“ In diesem Briefe spiegelt sich eine merkwürdig zwiespältige Seelenstimmung: Die Ehe ist etwas Niedriges, aber doch heilig. Luther hat sich durch seine Heirat erniedrigt, einen Fehltritt begangen, andererseits: er hat nichts getan, was Tadel verdient, man darf ihn nicht verdammen. Was folgt daraus? Der Schreiber befindet sich in einem Zustande leidenschaftlicher Erregung. Luthers Heirat hat ihn völlig überrascht. Er hat sie nie gewünscht, am allerwenigsten gerade jetzt in dieser drangvollen Zeit der großen deutschen Revolution. Er fühlt sich zudem persönlich aufs tiefste verletzt, daß Luther den wichtigen Schritt getan hat, ohne ihm vorher ein Wort über seine Absicht zu sagen. In dieser Stimmung äußert er sich feindselig über Luther, verächtlich über Katharina von Bora und gibt Vermutungen über die Vorgeschichte der Heirat Raum, die für Luther ebenso beleidigend sind wie für die Bora. Damit ist das Urteil über den geschichtlichen Wert des Briefes schon gegeben. Er ist von Interesse als urkundlicher Beleg für Melanchthons erregte Stimmung in jenem ereignisreichen Junimonat des Jahres 1525, er ist bedeutsam weiter als ein neues Zeugnis für die starke Spannung, die damals infolge des Streites mit Erasmus zwischen Luther und Melanchthon entstanden war. Aber die Vermutungen über die Vorgeschichte von Luthers Heirat, die Melanchthon selbst als Vermutungen bezeichnet, haben nicht mehr Gewicht als sonst die Vermutungen erregter und übelwollender Beurteiler. Hätte Melanchthon selbst sie für vollwichtig genommen, dann wäre es schwer begreiflich, daß seine Stimmung so bald umschlug, daß er nicht nur selber an Luthers öffentlicher Hochzeitsfeier am 27. Juni teilnahm, sondern auf eigene Faust Wenzel Link in einem Billett vom 20./21. Juni zu der Feier einlud, nicht ohne über Hieronymus Baumgärtner, den alten Verehrer Katharinas, einen Scherz einzuflech-

ten. Wessen er übrigens auch sonst in Stunden der Aufregung fähig war, dafür besitzen wir in seinem Briefe an den päpstlichen Legaten Campegi aus der Zeit des Augsburger Reichstages und in seinem Schreiben an den sächsischen Minister von Carlowitz aus der Zeit des Augsburger Interims sehr merkwürdige Belege. Diesen Dokumenten ist unser Brief an die Seite zu stellen. Denn auch er ist jedenfalls kein Beweis von Seelengröße.

Wir werden also gut tun, nicht den Magister Philippus, sondern Luther selbst als Kronzeugen für die Vorgeschichte seiner Heirat zu vernehmen. Er hat sich auch über diese Episode seines Lebens mit der ihm eigenen Offenheit nicht selten ausgesprochen. Er wollte heiraten 1. um einen Wunsch seines alten Vaters zu erfüllen, 2. um den heiligen Ehestand auch seinerseits durch die Tat zu ehren, 3. um die Papisten zu ärgern. Das alles hat er durch seine Heirat ja auch vollkommen erreicht. Daß er dem schönen Geschlechte gegenüber nicht „Holz und Stein" sei, gab er in einem Briefe an seinen Spalatin vom 30. November 1524 offen zu. Aber so stark war dies Gefühl nicht, daß er deswegen Neigung zum Heiraten verspürt hätte. Das erklärte er in eben jenem Briefe noch für geradezu ausgeschlossen, und da er damals schon im 42. Lebensjahre stand, so liegt gar kein Grund vor, seine Aussage zu bezweifeln. Eher spielte bei seinem Entschlusse die „Sehnsucht nach einer geordneten Häuslichkeit" mit, die diesem Lebensalter natürlicher ist als jugendliche Verliebtheit. Denn sein Junggesellenleben im Schwarzen Kloster war nicht gerade beneidenswert. Das letzte Jahr vor seiner Heirat hatte er z. B. niemand, der ihm das Bett richtete. Er schlief daher stets auf ungemachtem Lager, so daß schließlich Bettwäsche und Bettstroh zu faulen begannen. „Ich wußte nichts darum — denn ich war müd und arbeit mich den ganzen Tag ab und fiel also ins Bette", erzählt er selber 1540 den Tischgesellen. — Auch auf die Frage, warum er sich zuletzt für Katharina von Bora entschieden hat, ist er die Antwort nicht schuldig geblieben. Katharina war fast zwei Jahre in herzlicher Zuneigung einem jungen Nürnberger Patrizier, Hieronymus Baumgärtner, zugetan. Aber da sie blutarm war, löste der praktische Jüngling schließlich das Verhältnis. Luther, der diese Verbindung eifrig befördert hatte, suchte die Verlassene nunmehr mit der ihm eigenen Energie zu einer Ehe mit dem Orlamünder Pfarrer Glatz zu bereden. Aber Katharina wehrte sich aus Leibeskräften gegen diese Partie. Ja, sie erklärte eines Tages dem Professor Amsdorf rund heraus: ihn oder Luther würde sie nehmen, aber Glatze nimmermehr. Diese höchst offenherzige Er-

klärung hat Luther, soviel wir wissen, zuerst auf den Gedanken gebracht, um das bisher ihm nicht sonderlich sympathische sächsische Edelfräulein zu werben, und, wie er drastisch genug sagt, „sich der Verlassenen zu erbarmen". Es ist mithin bei dieser Heirat, die mehr Staub aufgewirbelt hat als irgendeine andere Heirat, von der wir wissen, absolut nicht romantisch zugegangen, und eben deshalb geradezu lächerlich, wenn der 42jährige Bräutigam gelegentlich noch immer so verliebt dargestellt wird wie ein 20jähriger Student und die 27jährige Braut, die eben erst eine tiefe Neigung überwunden hatte, so enthusiastisch wie ein 17jähriges Mädchen. Die Romantik hat sich aber auch in dem Ehestande dieses alten Paares nicht mehr eingestellt. Der frühe alternde und immer kränkliche Mann und die sehr tätige, energische, kluge und nicht ungebildete Frau waren zwar bald sich aufrichtig zugetan und lebten sehr einträchtig und treu miteinander, aber nach der süßlichen Gefühligkeit und Überschwenglichkeit, die späteren Zeiten als unerläßliches Merkmal einer guten Ehe galt, sucht man in dem Verkehr der beiden Eheleute ganz vergebens. Wenn irgendwo, so offenbart sich in dem Ehestande des Reformators die „gesunde Philisterhaftigkeit" des deutschen Volkscharakters, die den Ausländer so fremdartig berührt und doch immer eine Quelle deutscher Kraft gewesen ist. Daß ein Mönch wie der Pater Denifle an den naiven Äußerungen Luthers über sein Eheglück Anstoß nimmt, und daß er in dem Konkubinate zölibatärer Priester eine „nicht so schwerwiegende Versündigung" erblickt wie in jenem „stabilen Verhältnisse", das die Protestanten Luthers „Ehe" nennen, ist nicht zu verwundern. Ein Mönch ist in solchen Fragen nicht recht kompetent; es fehlt ihm leicht die für ein objektives Urteil unerläßliche Unbefangenheit gegenüber dem Natürlichen. Wer unbefangen die sehr unbefangenen Bekenntnisse des Ehemanns Luther liest, der ent-

1) Früher hat die Erotik erst recht in Luthers Leben keine Rolle gespielt. Er sagt selbst: monachus non ego sensi multam libidinem. Pollutiones habui ex necessitate corporali. Mulierculas ne aspexi quidem, cum confiterentur. Nolebam enim nosse eorum facies, quos audiebam. Erfurdiae nullam audivi, Wittenbergae tres tantum (T. R. Nr. 121). Ich war keusch. Viel, viel schwerere Versuchungen machten mir zu schaffen als die Versuchungen des Fleisches. Haben wir irgendwelchen Grund, diese Angaben zu bezweifeln? Nein! Wer solche gewaltige innere Kämpfe durchmachen muß, so viel denkt, studiert und arbeitet, wie Luther, der ist in der Tat aus sehr einfachen psychologischen Gründen derartigen Versuchungen kaum ausgesetzt. Die Schnüffler und Schweinigel, die jeden Menschen nach ihrer eignen kleinen schmutzigen Seele beurteilen, werden das nie begreifen. Aber es ist wirklich so.

deckt nirgends den von Denifle gebrandmarkten „Uristen“ Luther, der findet in den Annalen dieser so unsagbar gemein und schmutzig verleumdeten Ehe schlechthin nichts Auffälliges und ist daher auch außerstande, in den unglaublichen „Witzen“ des Priesters Cochläus und des gleichwertigen Literaten Lemnius bloß „derbe Realistik“ zu erblicken, sondern sieht darin einfach Erzeugnisse einer bodenlos verdorbenen Phantasie.

Mit alledem ist aber das Sündenregister des Doktor Martinus noch nicht erschöpft. Der Urist, Pornograph, Zotenreißer, Säufer, Fresser und krasse Ignorant entpuppt sich zum Schlusse auch noch als gemeiner Fälscher und Lügner. Auch in dieser fragwürdigen Gestalt ist der Reformator jetzt nicht zuerst der staunenden Welt vorgestellt worden. Als Bibelfälscher hat man ihn schon bei seinen Lebzeiten vielfach gebrandmarkt. Darauf hat er schon selber 1530 in seinem Sendbriefe vom Dolmetschen kurz und schlagend geantwortet. Pater Denifle geht auf diese Anklage nicht weiter ein: sie steht für die konfessionelle Polemik so fest, daß Neues nicht mehr darüber zu sagen und eine Verständigung völlig ausgeschlossen ist. Aber Denifle glaubt den „Schalk“ bei einer ziemlich beträchtlichen Zahl neuer Fälschungen ertappt zu haben. Er weist in der Tat nach, daß Luther kirchliche Schriftsteller bisweilen falsch zitiert, und daß er aus falschen Zitaten bisweilen weitgehende Schlüsse zieht. Er hätte die Belege noch bedeutend vermehren können: so groß ist die Zahl falscher Zitate bei dem Reformator. Was folgt daraus? Zunächst nur, daß Luther rasch arbeitete und sich oft nicht die Mühe nahm, die zitierten Autoren noch einmal nachzuschlagen. Bisweilen mußte er sich aber auch durchaus auf sein Gedächtnis verlassen, so z. B. in der von Denifle besonders hart zerzausten Schrift „über die Mönchsgelübde“ von 1521/22: denn diese Schrift ist auf der Wartburg entstanden, wo er keine Bibliothek zur Hand hatte. Daß sogar sein Gedächtnis manchmal nicht ganz sicher war, daß er sich manchmal kräftig irrte, daß er die zu Rate gezogenen Schriftsteller ab und zu völlig mißverstand, das ist ein Mangel, den er mit sehr berühmten Gelehrten, z. B. mit dem Pater Denifle, teilt. Sowenig nun jemand die Irrtümer des Pater Denifle als Fälschungen bezeichnet, so wenig ist man berechtigt, dem irrenden Luther die bona fides abzusprechen, zumal er viel rascher arbeiten mußte und über viel unvollkommenere Hilfsmittel verfügte als ein moderner Gelehrter.

Allein wenn der Reformator auch kein Fälscher war, hat er nicht eine sehr zweideutige Stellung zu dem Gebot der Wahrhaftigkeit eingenommen und sich nicht selber wider dies Gebot in der an-

stößigsten Weise vergangen? In der Tat! Er hat sich nicht gescheut, „Nutzlügen" theoretisch für erlaubt zu erklären, und in einem berühmten Falle sogar eine solche Nutzlüge geradezu gefordert. Das sind Tatsachen, die unzweifelhaft feststehen, aber hören wir auch in diesem Falle den Angeklagten erst, ehe wir uns den Hochgenuß der moralischen Entrüstung gestatten.

Als Nutzlügen bezeichnet Luther solche Lügen, die dem Nächsten zu Nutz und Liebe geschehen, wie die Lüge der ägyptischen Wehemütter zugunsten der hebräischen Knäblein, die sie auf Befehl des Pharao in den Nil werfen sollten, 2. Mose 1, 18. 19. Schon einige altkirchliche Theologen, wie Hilarius, Chrysostomus, Cassian, hatten derartige Nutzlügen für sittlich einwandfrei erklärt. Augustin bezeichnete sie aber als Sünde, und ihm folgte Thomas (S. 2, 2, 110) und die ganze thomistische Schule, jedoch hielten sie diese Art Lüge stets für eine leichte Sünde und sahen dafür in dem klugen Verbergen der Wahrheit, in der Verstellung (dissimulatio) etwas Erlaubtes. Andere Theologen meinten, daß es unter Umständen eine größere Sünde sei, die Wahrheit zu sagen, als eine Nutzlüge zu begehen. Denn die Schadenlüge allein verbiete Gott unbedingt (mendacium adversus proximum prohibet), die Nutzlüge hemme er nur (pro proximo cohibet). Dieser letzteren Richtung schloß Luther sich an, ging dabei aber doch, obgleich er fast dieselben Beispiele zur Veranschaulichung wählt, in mancher Hinsicht eigene Wege (vgl. T. R. Nr. 1044). Er fand, daß die heiligen Väter der Bibel gelegentlich der Nutzlüge sich bedient hätten, ohne daß ihr Verhalten deswegen von den heiligen Schriftstellern Tadel erfahre, ja es schien ihm, daß selbst Paulus, Christus und Gott zuweilen das nicht genau gesagt hätten, was sie eigentlich meinten. Damit war für ihn die Zulässigkeit zwar nicht der gemeinen Notlüge, aber der Nutzlüge zu Nutz und Besten des Nächsten erwiesen. Diese Methode der Beweisführung wird heute kein Protestant mehr billigen. Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß der Reformator in der Sache selbst unrecht hat. In der Sache selbst denken vielmehr die meisten Ethiker genau so wie er, einige wenige Rigoristen ausgenommen. Aber diese Rigoristen geraten nur gar zu oft mit ihren Grundsätzen in den großen und kleinen Nöten des Lebens ins Gedränge, wie das Beispiel ihres Führers und Meisters Immanuel Kant zeigt, der in der Theorie feierlich jede Lüge als eine Nichtswürdigkeit verdammte, aber in praxi „nichtswürdig" genug war, sich eine solche „Nichtswürdigkeit", nämlich eine Amphibolie, eine Mentalreservation, d. i. eine ganz gewöhnliche Notlüge zu gestatten, und das noch dazu in

einer „feierlichsten“ Erklärung gegenüber dem mit „tiefster Devotion“ begrüßten König Friedrich Wilhelm II. von Preußen (Der Streit der Fakultäten, Vorrede, Ausgabe von Rosenkranz 7, S. 257). Allein wenn der Reformator auch in diesem Punkte richtiger geurteilt haben sollte als der große Weise von Königsberg, so ist doch sehr die Frage, ob er in dem einen einzigen berühmten Falle, wo er nachweislich eine Nutz- und Hilfslüge gefordert hat, zu einem derartigen Verlangen sittlich berechtigt war. Denn worum handelte es sich in jenem berühmten Falle? nicht um Verhütung, sondern um Vertuschung eines „offenbaren Verbrechens“, nämlich um die Geheimhaltung der „türkischen Ehe“, welche der Landgraf Philipp von Hessen am 4. März 1540 zu Rothenburg an der Fulda mit Margarethe von der Saale eingegangen war. Es fragt sich nur, sah auch Luther in dieser türkischen Ehe ein offenbares Verbrechen, und hielt er nicht vielleicht gar die Verheimlichung derselben aus sittlichen Gründen gerade für geboten?

Was die erstere Frage anlangt, so ist längst festgestellt, daß der Reformator schon viele Jahre vor dem hessischen Ehehandel die Bigamie für zulässig gehalten hat. Schon 1520 erklärt er in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft öffentlich, daß er zu einer Doppelehe eher seine Zustimmung geben könne als zur Scheidung einer vor Gott zu Recht bestehenden Ehe, und dementsprechend bekennt er seit 1520 immer wieder nicht nur in vertraulichen Gutachten, sondern auch in manchen für die breiteste Öffentlichkeit bestimmten Kundgebungen: die Vielehe ist durch das Neue Testament den Christen an sich nicht verboten. In schweren Notfällen, z. B. wenn die Frau aussätzig oder sonst dem Manne entwendet wird, kann es demselben daher nicht verwehrt werden, eine Zufrau zu nehmen. Doch soll diese Erlaubnis immer nur auf solche schwere Notfälle beschränkt bleiben. Der Gedanke, die Polygamie gesetzlich freizugeben, hat dem Reformator immer ferngelegen. Die Einehe hat ihm immer als die reguläre Form der Ehe gegolten, wenn er auch erst später nachdrücklich betont hat, daß sie allein der göttlichen Schöpfungsordnung voll und ganz entspreche. Nur über einen Punkt hat er im Laufe der Jahre seine Meinung geändert, nämlich über die Frage, ob der Mann in den angegebenen Notfällen *öffentlich* oder nur *geheim* eine zweite Ehe eingehen solle. Im September 1531 hielt er es noch für zulässig, daß König Heinrich VIII. von England öffentlich die Anna von Boleyn als zweite Gattin und Königin heimführe. Später will er zu einer solchen Nebenehe nur dann Dispens erteilt wissen, wenn dieselbe strikte geheimgehalten werde.

Wie er zu diesen uns so fremdartig anmutenden Anschauungen gekommen ist, darüber hat er seine Leser und Hörer nie in Zweifel gelassen. Abraham war sicherlich ein wahrer Christ und ein Mann voll Heiligen Geistes und lebte doch in Vielehe. Also kann die Vielehe nicht etwas schlechthin Widergöttliches sein. Dazu kommt, daß das Evangelium als eine nur auf das innere Leben sich beziehende Offenbarung Gottes die Zulassung des Gesetzes Mosis in diesem Punkte nicht aufgehoben hat. Also kann es auch heute noch den christlichen Laien nicht verwehrt werden, von jener Zulassung Gebrauch zu machen, aber wohlgemerkt nur den christlichen Laien. Den Geistlichen ist es 1. Tim. 3, 2 ausdrücklich zur Pflicht gemacht, sich mit einer Frau zu begnügen. Diese Äußerungen der Reformators haben schon frühe Aufsehen erregt. Sein alter Widersacher Cochläus hat ihn deshalb schon 1528 angegriffen, und die Verfasser der katholischen Konfutation wollten schon 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg dagegen öffentlich Protest erheben. Aber stand Luther damit allein? Keineswegs! Melanchthon, Butzer, Karlstadt, Kapito dachten ebenso, die Wiedertäufer führten in Münster am 23. Juli 1534 sogar gesetzlich die Polygamie ein, und selbst im katholischen Lager fehlte es nicht an Leuten, die ähnlich urteilten. Kardinal Cajetan z. B. war der Meinung, daß der Papst Dispens zur Bigamie erteilen könne, und empfahl in dem Ehehandel Heinrichs VIII. von England Papst Klemens VII. ausdrücklich, zur Vermeidung größerer Übel von dieser Befugnis Gebrauch zu machen. Der Papst legte danach seinen Kardinälen im Konsistorium wirklich die Frage vor, ob ein solcher Dispens statthaft sei oder nicht, was diese verneinten. Man sieht aus alledem: die Diskussion über die Zulässigkeit der Bigamie ist nicht erst durch die Doppelehe des Landgrafen in Gang gekommen. Sie war vielmehr längst im Gange, als Philipp seine türkische Ehe schloß, ja, sie hat ihn allererst auf den Gedanken gebracht, auf diesem ungewöhnlichen Wege Abhilfe gegen sein sittliches und häusliches Elend zu suchen.

Philipp hatte schon 1523 im Alter von 19 Jahren geheiratet. Die Frau, die man ihm ausgesucht hatte, vermochte ihn jedoch nicht im mindesten zu fesseln, ja sie war ihm so zuwider, daß er, wie es scheint, schon 1526 den Plan faßte, eine Nebenehe einzugehen. Indes ließ er sich durch Luthers treuliche Vermahnung und Rat diesmal noch bewegen, davon abzustehen. Allein der physische Widerwille gegen die unliebenswürdige Gattin nahm mit den Jahren eher zu als ab, und das heiße Blut verführte ihn immer wieder zu „Hurerei und Ehebruch“. Die Folgen blieben nicht aus. Anfang

1539 erkrankte er schwer an der Lustseuche. In diesem Zustande „bedachte er allerlei". Es ward ihm klar, daß er an Leib und Seele zugrunde gehen müsse, wenn er seinen bisherigen Wandel fortsetze. Ebenso klar war ihm aber auch schon längst, daß er sich „nicht enthalten", geschweige denn ganz seiner Gattin wieder zuwenden könne. Es schien ihm daher geboten, endlich von der „Zulassung im Gesetze Mosis, die weder Christus noch die Apostel aufgehoben", Gebrauch zu machen, noch ein Weib zu ehelichen und sich dergestalt „vor Gott und seinem Gewissen in einen besseren Stand" zu bringen. Fest entschloß er sich hierzu aber erst, als er im September 1539 im „Frauenzimmer" seiner Schwester, der Herzogin Elisabeth zu Sachsen, das siebzehnjährige Fräulein Margarete von der Saale aus Schönfeld im Meißnischen kennen lernte. Diese junge Dame erkor er sich zur zweiten Gemahlin. Nach der Sitte der Zeit ließ er das Fräulein zwar wissen, was er beabsichtige, aber ernstlich verhandelte er vorerst nur mit Margaretes Mutter, der Hofmeisterin Anna von der Saale. Diese ging auch wirklich nach einigem Zögern auf seine Wünsche ein. Aber sie stellte ihm recht unbequeme Bedingungen. Am besten erschien es ihr, daß die neue Ehe sofort öffentlich anerkannt werde. Sei dies nicht möglich, dann habe der Fürst zum mindesten etliche vom Adel, einige „Gelehrte", den Kurfürsten und den Herzog Moritz von Sachsen zu verständigen und dafür zu sorgen, daß die Trauung im Beisein kurfürstlicher und herzoglicher Gesandten und wenigstens zweier angesehener Theologen, sei's Luthers, sei's Melanchthons, sei's Butzers, erfolge. Unter allen Umständen aber müsse ihr der Landgraf von etlichen Gelehrten ein Zeugnis verschaffen, daß sein Vorhaben nicht wider Gott sei. Luthers Zustimmung erschien ihr zwar wünschenswert, aber nicht absolut nötig. Philipp durfte wohl hoffen, von diesen Forderungen noch einiges abmarkten zu können. Aber wollte er nicht von vornherein seinen Plan aufgeben, so mußte er wenigstens versuchen, der Hofmeisterin zu Willen zu sein. Sein ganzes Verhalten in den nächsten Monaten ist daher von dem Bestreben beherrscht, die Bedingungen dieser klugen und ehrgeizigen Frau zu erfüllen. Es ist möglich, daß er sich das selber nicht klar eingestanden hat. Jedenfalls bewahrte er darüber auch seinen vertrautesten Räten gegenüber tiefstes Stillschweigen und versuchte vorerst auf Umwegen, ohne irgendwelche Andeutung seines eigentlichen Zweckes, all die Personen zu gewinnen, welche die Hofmeisterin ihm namhaft gemacht hatte. Zuerst wandte er sich an Butzer, dann, während Butzer nach Sachsen ging, an die Land-

gräfin, endlich, als die Landgräfin zugestimmt hatte (17. Dezember 1539) und die Antwort der Sachsen eingetroffen war (nach Mitte Dezember), an seine eigenen Theologen und Juristen.

Was ließ er nun, um Luther und Melanchthon zu gewinnen, in Wittenberg durch Butzer vortragen, und was haben ihm die beiden Reformatoren geantwortet? Er schilderte erstlich sehr eindrucksvoll die innere Not, in der er sich infolge seiner unglücklichen Ehe mit der Landgräfin und infolge seines hiedurch bedingten unsittlichen Wandels befinde. Er erklärte sodann, daß er, um aus dem Unrat und den Stricken des Teufels herauszukommen, „gern von den Mitteln Gebrauch machen wolle", die Gott zugelassen, und eine Zufrau zu nehmen. Im Hinblick darauf forderte er von den Reformatoren ganz im Einklang mit den Wünschen der Hofmeisterin ein öffentliches Zeugnis zugunsten der Bigamie. Sollte das nicht angängig sein und der von ihm beabsichtigte Schritt vorerst geheim bleiben müssen, so solle man ihm wenigstens ein „Zeugnis für ihn selber" ausstellen, daß sein Vorhaben nicht wider Gott sei. Was mußten die Wittenberger hieraus und aus der beweglichen Schilderung seiner Gewissensnot im Eingange seiner Instruktion schließen? Daß er für sich selber eines solchen Zeugnisses bedürfe, um sich endgültig zu vergewissern, ob sein Plan wider Gott sei oder nicht. War das nun wirklich der Fall? Nein! Er hegte selber längst nicht mehr irgendwelche Bedenken, er war vielmehr schon längst so fest überzeugt, daß er seine Erkorene heiraten dürfe, daß er bereits Anfang November, noch ehe er mit Butzer gesprochen, seinen Leibarzt nach Württemberg schickte, um Wein für die bevorstehende Hochzeit zu kaufen! Er brauchte also faktisch „kein Zeugnis" mehr „für sich selber", er brauchte ein solches nur, um die endgültige Zustimmung der zukünftigen Schwiegermutter zu erlangen. Davon ließ er jedoch klüglich ebensowenig ein Wort verlauten, wie von der Tatsache, daß er längst das neue Eheweib gewählt hatte und seit Monaten bereits über die Ehepakten verhandelte. Er hat also Luther mit vollem Bewußtsein getäuscht, er hat ihn getäuscht, weil er genau wußte, daß der Doktor Martinus „sich nur kümmerlich führen, geschweige denn treiben lasse, daß er aber von selbst in Lauf komme, wo ihm Gefahr göttlicher Wahrheit oder Gewissensnot angezeigt werde". Er hat ihn aber nicht nur in dieser Beziehung getäuscht. Er hat ihm auch verschwiegen, daß er schon einmal eine Konkubine gehabt hatte, also nach Luthers ihm keinesfalls unbekannt gebliebener Ansicht bereits gebunden und nicht mehr in der Lage war, frei zu wählen.

Die Antwort der Wittenberger vom 10. Dezember 1539 entspricht genau dem Eindrucke, den sie aus Philipps Werbung gewinnen sollten und gewinnen mußten. Sie gewähren ihm kein öffentliches Zeugnis, sondern nur ein „Zeugnis und eine Erinnerung für ihn selber" oder einen Beichtrat. In diesem Beichtrat legen sie umständlich dar, daß die Eingehung einer Nebenehe zwar laut göttlicher Zulassung statthaft sei, aber nur in schweren Notfällen und nur beichtweise mit Dispens des zuständigen Geistlichen. Ob der Landgraf sich in einer solchen Notlage befinde, überlassen sie ihm selber zu entscheiden. „Ihre Meinung ist es ganz nicht, ihn zu reizen und zu treiben." Im Gegenteil! sie ermahnen ihn ernstlich, mit seinem Ehestande Geduld zu haben und Ärgernis zu verhüten. Gleichwohl erteilen sie ihm doch schließlich, damit er vor Gott und seinem Gewissen in einen besseren Stand komme, in stark verklausulierten Sätzen beichtweise Dispens zur Eingehung einer geheimen Nebenehe. Doch soll diese Nebenehe ständig geheim bleiben. Nur der betreffenden Frau selber und etlichen vertrauten Personen soll der Fürst beichtweise eröffnen dürfen, daß es sich um eine Ehe und nicht um ein bloßes Konkubinat handele.

Man begreift, daß die Frau von der Saale über diesen Beichtrat in „große Bedenken" geriet, und daß der Landgraf nicht geringe Mühe hatte, sie zu beruhigen. Er mußte erst noch zweimal Gesandte nach Sachsen schicken, ehe sie sich ganz zufrieden gab. Der Beichtrat verfehlte also seinen Zweck. Nicht durch ihn, sondern durch Philipps Versicherung, daß die Bigamie „auch anderen Leuten soll zugelassen werden", ließ die tapfere Hofmeisterin sich endlich bewegen, ihre Einwilligung zu erteilen. Jetzt erst, im Februar 1540, erfuhr auch Margarete von der Saale, was die Mutter und der Landgraf beschlossen hatten. Aber auch jetzt noch ließ sich der Landgraf die Wünsche der „lieben Hofmeisterin" sehr angelegen sein. Er lockte, wie er's versprochen, den nichtsahnenden Melanchthon unter irgendeinem Vorwande nach Rothenburg an der Fulda, damit er der Eheschließung beiwohne, dann ließ er sich mit Margarete am 4. März, obwohl der Beichtrat ihm das geradezu verbot, kirchlich einsegnen, und endlich händigte er der neuen Schwiegermutter zu ihrer Beruhigung außer anderen wichtigen Urkunden auch noch eine Kopie des Beichtrates ein. Die ehrgeizige Dame hatte sonach wirklich allen Grund, mit ihm zufrieden zu sein.

Luther erhielt genauere Kunde von alledem erst Ende Mai 1540. Erst damals erfuhr er auch, daß der Fürst schon einmal eine Konkubine gehabt habe. Und darüber insbesondere war er so empört,

daß er erklärte: „Hätt' ich das gewußt, sollte mich freilich kein Engel zu solchem Rate gebracht haben." Er erkannte jetzt ganz klar, daß Philipp sich den bewilligten Dispens durch Vorspiegelung falscher Tatsachen erschlichen habe, und er war sogar bereit, öffentlich seinen „Irrtum" zu bekennen, d. i. den Beichtrat für null und nichtig zu erklären.

Aber wie konnte er trotzdem fortgesetzt behaupten, daß der Beichtrat an sich richtig gewesen sei, und auch fernerhin an der Überzeugung festhalten, daß *jeder* evangelische Geistliche befugt sei, in Notfällen beichtweise Dispens zur Eingehung einer geheimen Nebenehe zu erteilen? Wie kam er überhaupt auf den absonderlichen, für protestantisches Empfinden geradezu unerträglichen Einfall, daß der *Geistliche* insgeheim etwas gestatten dürfe, was durch weltliche und kirchliche Gesetze mit *Recht* verboten sei, daß der *Geistliche beichtweise* zu entscheiden habe, was dem Laien erlaubt und nicht erlaubt sei, und dergestalt als Gewissensrat das Gewissen seiner Beichtkinder lenken solle? In der Tat, das ist mehr als seltsam, das ist auf den ersten Blick gerade bei dem Vater des Protestantismus schlechthin unverständlich. Aber er hat bis zu einem gewissen Grade selber das Rätsel gelöst. Er bekennt im Juni 1540 ganz unbefangen dem Kurfürsten von Sachsen: dieser Handel gehöre seiner Ansicht nach nicht vor ein öffentliches weltliches Gericht, er sei eine reine Beichtsache, daher habe er bei seinem Ratschlage ganz dasselbe Verfahren beobachtet, welches er bei ähnlichen Beichtsachen schon *unter dem Papsttum* beobachtet habe; auch sein *Präzeptor im Kloster*, der viele solcher Sachen gehabt hat, habe es ebenso gehalten. Er beruft sich also selber in aller Form auf die *mittelalterliche Beichtpraxis* und will sein Verhalten nach deren ihm vom Kloster her wohlbekannten Regeln und Grundsätzen beurteilt wissen. Aber sind diese Regeln und Grundsätze auch wirklich, wie er behauptet, für ihn maßgebend gewesen? Er setzt in all seinen Äußerungen über die Ehefrage immer den Unterschied zwischen Naturrecht und göttlichem Rechte einerseits, positivem Rechte andererseits voraus. Das ist schon gut mittelalterlich. Er setzt weiter voraus, daß es „Zulassungen Gottes" gebe, die wider das Naturrecht seien, aber weil die Heilige Schrift sie bezeuge, als Zulassungen noch heute respektiert werden müßten. Das ist wieder gut mittelalterlich. Er schließt hieraus drittens, daß der Beichtvater befugt sei, insgeheim Dispens zu Handlungen zu erteilen, welche weltliche und kirchliche Gesetze verbieten. Nur müßten diese Handlungen nach dem Naturrecht erlaubt oder von Gott „zugelassen"

sein. Das ist nichts anderes als die mittelalterliche Lehre von der dispensatio in foro interno tantum. Und auf Grund dieser Anschauung erteilt er selber dem Landgrafen eine solche dispensatio in foro interno tantum und gestattet sich damit, das Gewissen des Fürsten ganz nach Art eines katholischen Beichtvaters zu lenken. D. i., sein Beichtrat ist wirklich ein Produkt mittelalterlicher Beichtstuhllogik oder, was dasselbe besagt, der Beichtpriester von ehedem hat in dieser folgenschweren Angelegenheit in ihm über den Reformator den Sieg davongetragen. Auffällig und vom heutigen katholischen Standpunkte aus an seinem Verfahren zu beanstanden ist nur, daß er meinte, eine solche dispensatio in foro interno tantum auch zur Bigamie erteilen zu dürfen. Aber wir haben schon gesehen, daß damals auch ein Kardinal der römischen Kirche, Cajetan, einen solchen Dispens für zulässig hielt und selbst ein Papst diese Ansicht als diskutabel behandelte. Der Beichtrat vom 10. Dezember 1539 ist also nichts weiter als ein klassischer Beleg für die Fortdauer der mittelalterlich-katholischen Beichtpraxis auf dem Boden des Luthertums. Und er ist keineswegs der erste Beleg dieser Art. Luther erzählt selbst, daß er mehrfach auch anderen Leuten solche Dispense erteilt habe. So habe er z. B. einigen Pfarrern im Herzogtum Sachsen geraten, heimlich ihre Köchinnen in echter Ehe zu ehelichen, was sie nach dem Gesetz des Landes nicht tun durften. Er hat also, seltsam genug, nie ein Arg darin gefunden, als Beichtpriester zu funktionieren, die Gewissen zu beraten und zu *lenken*, und dabei ohne weiteres an die ihm hierüber im Kloster mitgeteilten Regeln sich gehalten, als sei das für einen evangelischen Geistlichen ebenso selbstverständlich wie für einen katholischen Priester.

Kein Wunder daher, daß er ebenso unbefangen auch zeit seines Lebens für die mittelalterlich-katholische Lehre vom Beichtsiegel eintrat und deren Konsequenzen unter Umständen rücksichtslos geltend machte! Beweis: wieder der hessische Ehehandel.

Das Geheimnis von Rothenburg blieb nicht lange ein Geheimnis. Die Schwester des Landgrafen plauderte es schon im März 1540 in begreiflicher Empörung über die Lügen des Bruders aus. Der Dresdener Hof aber griff die Sache sogleich begierig als Gelegenheit zu einem guten Geschäfte auf und ließ sogar die neue Schwiegermutter Philipps am 2. Juni verhaften, wobei einige der verfänglichen Urkunden, welche die Dame in Rothenburg erhalten hatte, ans Licht kamen. In dieser peinlichen Lage begehrte Philipp von seinen Verbündeten die Erlaubnis zu förmlicher Veröffentlichung

seiner neuen Ehe und drohte, um sie gefügig zu machen, sogar unverhohlen mit Publikation des Wittenberger Beichtrats. Luther ließ sich jedoch hierdurch nicht einen Moment einschüchtern. Er widersetzte sich mit aller Gewalt Philipps Wünschen. Er forderte auf der Eisenacher Konferenz im Juli 1540 von den hessischen Unterhändlern unbedingt, daß der Fürst vor der Öffentlichkeit das Bestehen seiner neuen Ehe *stracks verneine*, ja eine *stracke Lüge* oder eine *Nutzlüge* tue, um die Schwätzer zum Schweigen zu bringen. Wolle Philipp doch den Beichtrat veröffentlichen, so werde er gegen den Landgrafen schreiben und offen vor aller Welt bekennen, daß er geirrt habe, d. i. daß der Beichtrat ungültig sei. Man hat Philipp oft gelobt, daß er auf diese auch von dem kursächsischen Hofe und Butzer an ihn gestellte Forderung stolz erwiderte: „Ich will nicht lügen, denn lügen lautet übel, hat's auch kein Apostel nie keinen Christen gelehrt, ja wohl Christus aufs höchste verboten und gesagt, man solle bei ja und nein bleiben." Aber dies Lob hat er wahrlich nicht verdient, denn wie oft und wie dreist hatte er in diesem Handel allein schon seine leibliche Schwester angelogen, und sodann, war er jetzt wirklich selber bereit, bei „ja und nein" zu bleiben? „Wenn mich jemand darum anspricht," sagt er im selben Atemzuge, „so will ich dunkle Antwort geben", zu deutsch: die Fragenden irreführen. Allein wenn man auch kein Recht hat, dem Dr. Martinus den Landgrafen als Tugendspiegel gegenüberzustellen, die Tatsache, daß Luther eine *Lüge* empfohlen hat, bleibt bestehen. Es fragt sich nur, wie ist er auf diesen „verbrecherischen Gedanken" gekommen? Er antwortet selber immer kurz und bündig: weil es sich um einen *Beichtrat* handelt. Wie es dem Beichtvater, meint er, nicht gestattet ist, etwas von dem, was er in der Beicht erfahren hat, zu offenbaren, so ist auch das Beichtkind verpflichtet, über die Anweisungen des Beichtvaters Stillschweigen zu beobachten. Und wie der Beichtvater eventuell genötigt ist, einen Falscheid zu leisten, um das Beichtgeheimnis zu wahren, so hat auch das Beichtkind die Pflicht, eventuell durch „strackes Verneinen" oder durch eine „stracke Nutzlüge" die Geheimhaltung der Beicht zu sichern. Ist diese Ansicht nun so auffällig, wie es gewöhnlich dargestellt wird? Nein! Noch heute lehren katholische Theologen: „Auch der Pönitent ist zur natürlichen Verschwiegenheit alles dessen verpflichtet, was er nicht offenbaren kann, ohne dem Beichtvater ungerechten Schaden zuzufügen." Gerade damals aber behaupteten die Theologen, in deren Anschauungen Luther aufgewachsen ist, die Modernen oder die Okkamisten, wer

aus der Beicht schwatzt, begeht eine Todsünde. Daraus ergab sich für die Beichtpraxis dann von selbst die Konsequenz: also ist dem Beichtkinde eher eine Nutzlüge anzuraten als ein Bruch des Beichtgeheimnisses. Denn die Nutzlüge ist nur eine läßliche Sünde, also in solchem Falle zur Vermeidung größeren Übels direkt zu empfehlen. Was folgt hieraus? Luthers Forderung einer Nutzlüge ist nichts weiter als eine Konsequenz der von ihm stets festgehaltenen Lehre der Okkamisten über die Unverbrüchlichkeit des Beichtsiegels. Aber damit ist doch der Sachverhalt noch nicht völlig aufgeklärt. Man kann fragen: Hatte der Landgraf dem Reformator wirklich eine Beicht abgelegt, und war Luther somit wirklich befugt, ihm gegenüber die alten katholischen Satzungen über das Beichtsiegel geltend zu machen? In der Tat! Eine „sakramentale Beicht" hatte in diesem Falle nicht stattgefunden. Aber dessen bedurfte und bedarf es nach katholischer Lehre gar nicht, um die Pflicht der „sakramentalen Verschwiegenheit" zu begründen. „Wenn jemand auch nur in der Absicht, sich Rats zu erholen, dem Beichtvater seinen Gewissenszustand offenbart, so tritt die Pflicht der sakramentalen Verschwiegenheit ein" (Gury, Moraltheologie 2, 648, 3).

Nach alledem begreift man, daß der Reformator über sein Verhalten in dem hessischen Ehehandel niemals Gewissensbisse empfunden hat. Es ist ihm „herzlich schwer gefallen", dem Landgrafen Dispens zur Bigamie zu erteilen, aber er war überzeugt, es tun zu dürfen, da die Bigamie in Notfällen von Gott zugelassen sei, und er glaubte, getäuscht durch die falschen Angaben des Landgrafen, der Fall des Landgrafen sei ein solcher Notfall. Er hat dann später zur Wahrung des Beichtgeheimnisses eine Nutzlüge empfohlen, aber er glaubte auch dazu ein sittliches Recht zu haben. Denn er betrachtete den Bruch des Beichtsiegels als ein schweres Verbrechen, und zur Verhütung eines solchen Verbrechens dünkte ihn eine Nutzlüge ebenso erlaubt, wie zur Verhütung eines Mordes oder Totschlags. Er hat also immer genau nur das getan, wozu er sich auch sonst als Beichtvater für befugt und verpflichtet hielt. Die politische Seite der Angelegenheit hat er leider, das beweisen die Urkunden, nie in Betracht gezogen, und an die Folgen, die sein Verhalten für seinen eigenen Ruf haben konnte, überhaupt, wie gewöhnlich, auch im Traume nicht gedacht. Er hat leider den ganzen Handel nur aus der engen Perspektive des Beichtstuhls beurteilt und in dem aufrichtigen Bestreben, einem, wie es schien, verzweifelten Menschen vor Gott und seinem Gewissen zu einem besseren Stande

zu verhelfen, wie so oft ganz vergessen, daß er den Priesterrock längst ausgezogen hatte. Beachtet man das, dann kann man seine Stellungnahme in der hessischen Eheirrung wohl beklagen, aber nicht verdammen, geschweige denn als klassischen Beweis für die sittliche Minderwertigkeit seiner neuen religiösen Grundsätze verwerten. Denn mit diesen *neuen* Grundsätzen hat dieselbe gar nichts zu tun, sie ist im Gegenteil eine Nachwirkung der *alten*, mittelalterlich-katholischen Grundsätze und der klassische Beweis dafür, wie stark die Denkgewohnheiten und die seelsorgerliche Praxis des alten Glaubens, auch als er grundsätzlich längst mit ihm gebrochen hatte, gelegentlich sein Handeln noch beeinflußten. —

Der Reformator hat selber oft mit Nachdruck betont: „Meine Person taste an, wer da will. Ich geb mich für keinen Heiligen." Dieser Aufforderung sind Mit- und Nachwelt mit einem Eifer nachgekommen, als gebe es kein dringenderes Anliegen der Menschheit, als diesen Ketzer wenigstens in effigie nachträglich noch zu verbrennen, da leider Papst und Kaiser nicht vermocht haben, ihn bei Lebzeiten auf die Folterbank und den Scheiterhaufen zu bringen. Und was ist das Ergebnis dieses nunmehr schon fast 400 Jahre sich hinschleppenden Ketzerprozesses? Das Verfahren muß eingestellt werden. Denn die meisten der wider den Angeklagten erhobenen Vorwürfe haben sich als „grobe Lügenden" erwiesen. Andere können nicht aufrecht erhalten werden, weil er nachweislich in gutem Glauben gehandelt hat. Das gilt vor allem von dem hessischen Beichtrat und von seinen „Injurien" gegen das Papsttum. Aber ist damit der „Fall Luther" schon abgetan? Nein! denn es ist vorerst nur bewiesen, daß der „Anwalt des Teufels" auf diesen Namen, obgleich er kein Heiliger war, kein Recht hat, und daß der Inkulpat zeit seines Lebens unter dem hemmenden Einflusse gestanden hat, den Erziehung und Umgebung auf das Denken und Tun selbst des stärksten, reifsten und selbständigsten Menschen ausüben. Aber es ist damit absolut noch nicht ein klares Bild des ganzen, des wirklichen Luther gewonnen. Denn den ganzen Luther lernt man niemals kennen, wenn man sich von seinen Anklägern den Gang der Betrachtung vorschreiben läßt. Der ganze Luther zeigt sich nur dem, der ihm selbst gegenübertritt und, unbeirrt durch Freund und Feind, seine Persönlichkeit in ihrer ganzen Fülle und Kraft auf sich wirken läßt. Das negative Ergebnis, mit dem der fast vierhundertjährige Prozeß abschließt, bedarf sonach einer positiven Ergänzung. Aber diese Aufgabe ist schon so oft gelöst worden, daß wir sie nicht noch einmal vollständig zu lösen brauchen. Nur über den Weg, den

man dabei einschlagen muß, und über einige von den Biographen meist nicht richtig gedeutete Züge seines Charakters ist noch eine kurze Auseinandersetzung nötig. —

Der Dichter sagt: „Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben. Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.“ Ist dieser Vers ganz richtig? Nein! Der Pentameter wenigstens ist nicht richtig. Um die andern zu verstehen, müssen wir, wie das Volk ganz treffend sagt, uns in die Seele der andern versetzen. Und das ist doch nicht immer ganz so leicht, wie man gewöhnlich annimmt. Wer z. B. die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit oder die Selbstvervollkommnung oder die Erfüllung der sittlichen Pflicht aus Achtung vor dem eigenen Selbst (Kant) als höchste sittliche Aufgabe betrachtet, der wird Luther nie gerecht werden können. Denn er nimmt bewußt gerade die innere Haltung ein, die der Reformator nach den Erfahrungen seiner Klosterjahre als anormal beurteilt und unbedingt verwirft. Die absichtliche Konzentration der Aufmerksamkeit auf das eigene Ich, meint er, führt immer nur scheinbar zur Selbstvervollkommnung, in Wahrheit aber zu einer Art Selbstvergiftung. Der Durchschnittsmensch gelangt bei dieser Methode unfehlbar zur Selbstgerechtigkeit, denn er ist nur zu sehr geneigt, äußere bürgerliche Rechtschaffenheit (justitia civilis) schon als vollkommene Sittlichkeit zu betrachten und auf die Zöllner und Sünder, die dieser äußeren Legalität oder Tugendhaftigkeit ermangeln, mit pharisäischer Überhebung herabzusehen. Ernstere und gewissenhaftere Naturen aber, die nicht das Talent besitzen, sich blauen Dunst vorzumachen, geraten auf diesem Wege notwendig in die schwersten Gewissensnöte, weil sie es zu der absoluten Reinheit des Wollens, die sie von sich fordern, nie bringen können. Zudem wird der Mensch in beiden Fällen mehr oder weniger blind gegen alle Werte, die außerhalb seines Selbsts liegen, blind gegen Gott, denn der Gott, den der Selbstquäler und der Selbstgerechte, falls sie überhaupt nach Gott ernstlich fragen, verehren, ist gar nicht der wahre Gott, sondern ein gemalter, erdichteter Gott, ein bloßes Idol, dem sie mit ihren armseligen Werken imponieren zu können glauben; blind auch gegen die Pflichten, die für jeden Menschen sich klar aus der ihm durch seine Geburt oder Begabung angewiesenen Stellung in dem heiligen Orden der christlichen Liebe ergeben, denn sowohl der Selbstgerechte wie der Selbstquäler ziehen erfahrungsgemäß allerlei eigengesuchte Werke den scheinlosen Werken vor, in denen für sie die nächste sittliche Aufgabe besteht. Der Reformator wird daher nicht müde, diese beiden Formen der Selbst-

vergiftung zu bekämpfen.[1]) Aber welches ist dann die innere Haltung, die er als die normale ansieht und selber immer einzunehmen trachtet? Radikaler Verzicht auf alles Selberetwasseinwollen, Entschränkung des Selbst durch Verbindung mit einem höheren Selbst und Aufopferung aller selbstischen Interessen zugunsten aller anderen gleichgearteten Selbsts, d. i. restlose Hingabe an Gott und an die Nächsten. Diese freilich nie durch einen bloßen Willensakt des Menschen zu bewerkstelligende Entspannung des krampfhaft auf das eigene Selbst eingestellten Willens löst in der Seele sofort ein ganz neues beseligendes Lebensgefühl aus, das gleichsam nach zwei Seiten hin ausströmt, nämlich nach der Seite Gottes hin als gren-

1) Hierher gehört auch die bekannte Stelle in dem Wartburgbrief an Melanchthon am 1. August 1521 (E. 3, 208): Deus non facit salvos ficos peccatores. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae usw. Der Brief ist leider Fragment, und das Allerwichtigste fehlt ganz, nämlich das Schreiben Melanchthons, das Luther beantworten will. Immerhin ist deutlich, daß Luther, wie so oft, hier einem Melancholikus helfen möchte, der sich über seine Sünden quält und der göttlichen Vergebung nicht getrösten kann. Diesen besonderen Anlaß darf man natürlich nicht verschweigen, noch weniger aber mit Denifle den Imperativ einfach umkehren in ein Verbot und behaupten: Luther habe das sittliche Streben verboten. Was er verbietet, das ist das fortwährende Grübeln über die Sünde, was er gebietet, das entschlossene Ergreifen der ausgestreckten Hand Christi, der nach seiner Überzeugung allein dem Sünder aus seinem sittlichen Elende allmählich herauszuhelfen vermag. Der Gedanke, es sei für den Menschen besser, daß die Sünde, die im geheimen als böser Trieb schon in ihm vorhanden ist, endlich einmal in einer bösen Tat sich äußere, als daß sie gewissermaßen im Gemüte stecken bleibe und das Innenleben vergifte, liegt ihm allerdings nahe, denn die böse Neigung ist für ihn immer schon Sünde und nach seiner Ansicht gefährlicher als die böse Tat. Aber ich kann mich nicht entsinnen, so etwas bei ihm gelesen zu haben. Wohl aber spricht er öfter davon, daß Gott die Selbstgerechten absichtlich in offenbare Sünden fallen lasse, um ihnen die Augen über ihr wahres Selbst zu öffnen; vgl. 5, 161. An die sozialen Folgen der Sünde denkt er in solchem Zusammenhang nie. Aber das ist im Evangelium genau so, vgl. Luk. 15, 7: Im Himmel ist größere Freude über einen Sünder, der Buße tut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Dieser Satz ist für jede Moral, die hauptsächlich die sozialen Folgen der bösen Tat ins Auge faßt und, wie die kalvinsche Moral, die Heilighaltung der Gemeinschaft für wichtiger ansieht als die moralische Besserung des einzelnen Menschen, ein unüberwindlicher Stein des Anstoßes. Aber das ist eben die Moral, die das Evangelium und Luther bekämpfen, die Moral, die notwendig zur Züchtung der Selbstgerechtigkeit, der bloßen Legalität in Reinkultur und damit zur Heuchelei oder zum cant führt. Der englisch-amerikanische cant ist denn auch durchaus als ein Nebenprodukt der calvinschen Frömmigkeit zu betrachten.

zenloses Vertrauen zu Gottes Huld, nach der Seite der Menschen hin als quellende Liebe, und damit ganz von selbst auch zu einem stetigen Fortschritt im Guten oder zu fortschreitender Vervollkommnung des Selbsts führt. Dem entspricht denn auch durchaus — und darum ist die Kenntnis dieser seiner grundsätzlichen Stellung gegenüber den alten Methoden der Mönchspädagogik so wichtig für das Verständnis seiner Persönlichkeit — das praktische Verhalten des Reformators. Er denkt gar nicht daran, nach Art der asketischen Willensathleten sein Selbst gewissermaßen zu trainieren und zu dressieren, so daß schließlich, wie bei Loyola, der äußere Mensch bloß das tut, was der innere befiehlt. Er kennt in allen Lebenslagen für sein Fühlen, Denken, Handeln nur einen Regulator: das Gewissen. Auf den stellt er sein Innenleben gleichsam ein. Im übrigen aber überläßt er sich ganz frei dem Impuls des Augenblicks oder richtiger dem mächtigen Drange des überströmenden Lebensgefühls, das immer wieder wie aus unerschöpflichen Tiefen jünglingfrisch aus dem Innersten seiner Seele hervorbricht. Er wählt sich daher eigentlich nie seine Aufgabe selber. Er wird von ihr gewählt, ja gepackt, hingerissen, so hingerissen, daß er sich in dem Problem, in der Arbeit, die er jeweils vorhat, geradezu zu verlieren scheint, daß er andere Probleme während dem gar nicht sieht und sich infolgedessen leicht in Widersprüche verwickelt, ja förmlich verrennt. Aber eben darum ist er auch in allem, was er tut, spricht und schreibt, auch wenn er fremdem Rat und fremder Meinung folgt und sichtlich irrt und fehlgreift, ganz er selber. Denn das Fremde eignet er sich stets innerlich so vollkommen an, daß es gewissermaßen ein Stück seines eigenen Selbsts wird, und gerade in seinen Irrtümern und Fehlgriffen macht sich die innere Wucht seines Wesens, die ihm nie erlaubt, auf halbem Wege stehen zu bleiben, besonders deutlich bemerkbar. Dementsprechend ist er auch im Verkehr mit anderen Menschen ganz frei von der chronischen Ängstlichkeit der gesetzlich gerichteten Frommen, die, wie später die Puritaner, über der Furcht, eine Sünde zu begehen, nur allzuleicht vergessen, das Gute zu tun, frei auch von der tiefen Berechnung der frommen Politiker und Pädagogen, die, wie Loyola, stets an den Eindruck denken, den ihr Verhalten auf andere machen kann, und daher bei jeder Tat, die sie wagen, jedem Wort, das sie sprechen, jeder Geste und Gefühlsäußerung, die sie sich gestatten, nie den Zweck aus dem Auge verlieren, der damit erreicht werden soll, endlich frei auch von dem Mißtrauen, mit dem die Vertreter dieser beiden typischen Arten nichtlutherischer Frömmigkeit aus

aſketiſcher Angſt oder politiſcher Vorſicht mit anderen Menſchen umgehen. In der Theorie freilich erklärt er alle Menſchen, ſich ſelbſt an der Spitze, für grundſchlecht. Aber nur in der Theorie. In praxi hält er, wie er ſelbſt konſtatiert, alle für gut oder doch für beſſerungsfähig. Wie oft iſt daher ſein Vertrauen getäuſcht, ſeine Gutmütigkeit von ausgemachten Schwindlern und Schwindlerinnen, wie der angeblichen Roſine von Truchſeß, die er nach ihrer Entlarvung gegen das Verſprechen, nicht mehr zu lügen, noch monatelang in ſeinem Hauſe als werten Gaſt beherbergte, bis ſie ſich endlich als gewöhnliche Diebin und Dirne entpuppte, in der gemeinſten Weiſe gemißbraucht worden! Aber er iſt dadurch weder zum Menſchenverächter noch zum Menſchenfeind noch zurückhaltender in ſeinem Reden und Auftreten geworden. Er gibt ſich nicht nur auf der Kanzel und auf dem Katheder, ſondern auch im perſönlichen Verkehr, wo er auch ſein mag, ohne alle Furcht, ſich etwas zu vergeben, nach wie vor immer ſo, wie er iſt. Er redet frei „von der Leber weg“ mit der größten Offenheit über alle Dinge, ſelbſt über ſeine eigenen Schwächen, Fehler und Irrtümer, ſo daß jedermann, der mit ihm zu tun hat, ſofort weiß, wie er mit ihm daran iſt. Er hat abſolut nicht den Ehrgeiz, ja nicht einmal unbewußt die Neigung, immer erbaulich zu wirken, ein Beiſpiel zu geben, ſich ſelbſt feierlich und würdevoll als Vorbild vor der erſtaunten Menſchheit darzuſtellen. Die Leute, die Wert auf eine äußerlich erbauliche Haltung legen, finden ihn daher ſchon im 16. Jahrhundert bisweilen gar zu „weltſelig“, und die Leute, denen die Selbſtvervollkommnung in irgendwelcher Form als höchſte ſittliche Aufgabe gilt, vermiſſen noch heute bei ihm meiſt das nötige Maß von Selbſtkontrolle und Selbſtzucht. Er läßt ſich, meinen ſie von ihrem Standpunkte aus ganz mit Recht, doch gar zu ſehr gehen, er nimmt ſich gar zu wenig zuſammen, er hat gar zu wenig von der feinen Zurückhaltung an ſich, welche den Menſchen mit guter Kinderſtube auszeichnet, und er hätte doch allen Anlaß gehabt, immer auf ſich zu achten, denn er hatte im Vaterhauſe, auf der Trivialſchule in Magdeburg und Eiſenach, in der „Biertaſche“ und auch im Kloſter lange nicht eine ſo gute Erziehung genoſſen, wie z. B. Loyola. In der Tat! rein äußerlich betrachtet erſcheint der „Gentleman“ Loyola, der ſich immer feierlich-würdevoll in dem vornehmen Stil der ſpaniſchen Grandezza bewegt und ſo ſehr auf die innere und äußere Formung ſeines Selbſts bedacht iſt, daß er ſeine Fortſchritte in der Tugend immer ſogar graphiſch feſtzuſtellen ſucht, und ſelbſt Loyolas bürgerliches Gegenbild, der „Gentleman“ Benjamin Franklin,

der ebenfalls jene graphische Registriermethode befolgt und stets bestrebt ist, den Mitbürgern das erbauliche Beispiel eines Musterbürgers zu geben, viel „vornehmer", viel harmonischer, viel ausgeglichener und als pädagogische Idealfigur viel brauchbarer als der dissolute Kraftmensch Luther, der sich „offenbar" gar nicht in der Gewalt und so gar keinen „Stil" hat. Freilich Franklin kommt als typischer Bourgeois für einen modernen Pädagogen kaum mehr in Betracht. Aber Loyola war kein Bourgeois. Er war wirklich der Meister der Affekte, wie Gasparo Contarini schon treffend sagte. Er besaß sich wirklich ganz, so ganz, daß er nie ein Wort zuviel sagte, ja nicht einmal sich versprach, daß jedes Wort und selbst jedes Zucken seines Auges beabsichtigt erschien, daß er schließlich auch Gott finden, d. i. Gesichte und Offenbarungen haben konnte, wenn er wollte. Er ist also wirklich ein klassischer Beweis dafür, wie weit es der Mensch mit jener Methode der Selbstvervollkommnung zu bringen vermag. Aber folgt daraus schon, daß er ganz ohne Fehler und Schwächen war? Nein! Die Fehler und Schwächen, die jedem Erdensohn anhaften, verstecken sich bei solchen Naturen nur, und zwar bisweilen so tief, daß man sie mit bloßem Auge kaum wahrnehmen kann. Aber eben darum bleiben sie auch im Gemüte stecken und können daher unter Umständen zu einer völligen Vergiftung des Innenlebens führen, zumal wenn bei der Erziehung des Selbst nicht das alte Erziehungsmittel mit angewandt wird, das schon die Stoiker ersonnen haben, um die Leidenschaften aus dem Gemüte herauszuziehen, und das dann Basilius von Cäsarea mit gutem Erfolge auch in den Klöstern zur Herrschaft gebracht hat: die Beicht in dem alten orientalischen Sinn. Nicht zuletzt wegen dieser ihm aus eigenster Erfahrung wohlbekannten unheilvollen Wirkungen hat Luther jene Methoden der Selbstvervollkommnung und Selbstzucht als eine greuliche Seelenmarter und Unzucht allesamt verdammt. Schon darum kann man ihm gar nicht gerecht werden, wenn man sein Tun und Lassen nach den Maßstäben, die der Selbstvervollkommnungsmoral entstammen, beurteilt.

Hiermit hängt eng ein anderer Charakterzug des Reformators zusammen, der ebenfalls oft scharfen Tadel erfahren hat. Während Loyola alles in dem Leben seiner Jünger zu regeln und zu ordnen sucht bis herab zu dem Schnitt der Röcke, der Breite der Kragen und der Stellung der Pantoffeln und des Nachtgeschirrs unter dem Bette, widerstrebt ihm nichts so sehr, als dergleichen Gesetze für das äußerliche leibliche Leben zu geben. Er meint im Hinblick auf seine eigenen Erfahrungen im „Papst-

tum": daraus könnten nur allzuleicht Seelenstricke und Bande für arme Gewissen werden. Man lenke und beuge daher alle Gesetze, soweit sie unentbehrlich sind, grundsätzlich nach der Liebe und bemühe sich, immer vor Gott und seinem Gewissen in einem guten Stande zu bleiben. Dann brauche man selber gar keine Regeln und Gesetze mehr. Dementsprechend ging es auch in seinem Hause nie so absolut regelhaft zu wie im römischen Kolleg. Wirkliche Unarten und ernstliche Verstöße wider die gute Sitte durfte sich allerdings niemand erlauben. Aber so streng er in solchen Fällen sein konnte, so war er doch nichts weniger als einer jener starrsinnigen Hauspatriarchen, die nicht ruhen und rasten, bis sie ihr Haus in eine Art wohlgeordnetes Zuchthaus verwandelt haben. Die Kinder hatten viel mehr Freiheit und Freude, als er je selber genossen hatte.[1]) Auch für die jungen Leute in seiner Burse war er viel mehr ein älterer Freund als ein strenger Zuchtmeister, und vollends die Doktorissa hatte in allen Fragen der Hauswirtschaft und Hausordnung solche unbegrenzte Vollmacht, daß die Lästerzungen der kleinen Stadt immer wieder stichelten: sie habe eigentlich das Kommando. Natürlich gab es unter den 20 bis 30 jungen Männern und jungen Mädchen, die zuzeiten unter dem strengen Regiment der Doktorissa standen, bisweilen räudige Schafe. Eine verwitwete Nichte verlobte sich zum großen Zorne des Reformators einmal heimlich mit einem zwanzigjährigen Studenten, ein Neffe kam einmal mit seinen Freunden zu seiner größten Entrüstung angetrunken nach Haus; ja ein anderer, den Kinderschuhen noch nicht entwachsener Neffe, Florian von Bora, mußte 1542 einmal, weil er dem kleinen Paul Luther heimlich ein Messer stibitzt, als Dieb und Lügner von dem gestrengen Oheim zu dreitägiger Leibes- und Ehrenstrafe verurteilt werden. Es ist also wirklich in dem Lutherhause, wie übrigens in dem römischen Kolleg auch, allerlei Unerbauliches vorgekommen, aber man kann nicht sagen — und das bezeichnet den ganzen Unterschied — unter Luthers Augen. Er erfuhr von solchen Ärgernissen oft zuletzt oder manchmal auch gar nicht, was Loyola in seinem Hause doch kaum passierte, denn er war in der

1) Sein Hund hatte, als er noch allein im Schwarzen Kloster hauste, noch größere Freiheit: er durfte ungestraft sogar die Skripturen auf dem Tische anknabbern. Auch später war ihm sein Hündlein so wert, daß er sich selbst das Paradies mit erneuerten Hunden vorstellte. Derartige Liebhabereien sind stets beachtliche Charakterzüge. Menschen, in denen die „quellende Liebe" ist, man denke an gutartige Kinder und kindliche Erwachsene, wie Franz von Assisi, lieben stets auch die Tiere und die Blumen.

Tat unablässig hinter seinen Leuten her und benutzte jedes Mittel, auch das Mittel der geheimen Berichterstattung, um die Säumigen und Pflichtvergessenen in seiner großen Jüngerschar herauszubekommen.

Bedenklicher erscheint vom Standpunkte der bürgerlichen Moral eine andere Eigenschaft des Reformators, die ebenfalls in jenem merkwürdigen seelischen Grundverhalten wurzelt: der vollständige Mangel an wirtschaftlichem Sinn. Er war nicht nur für seine Person absolut uneigennützig, das war Loyola auch, er war auch freigebig über alle Maßen und hatte offensichtlich nicht das geringste Verständnis für den Wert des Geldes, und das war bei Loyola doch durchaus nicht der Fall. Er hätte binnen wenigen Jahren ein reicher Mann werden können, wenn er für seine Vorlesungen und seine Bücher sich hätte bezahlen lassen, wenn er den von dem Kurfürsten ihm angebotenen Kux der reichen Schneeberger Silberbergwerke angenommen hätte, wenn er nicht so oft wertvolle Geschenke sich verbeten hätte, wenn er nicht darauf bestanden hätte, gleich anderen Bürgern Steuern zu zahlen usw. Aber diese Wenns waren für ihn eben immer ebenso viele Abers. Er hatte wirklich den höchst sonderbaren Eigensinn, nicht reich werden zu wollen. Statt, wie jeder vernünftige Bürger, seinen Besitz und sein Einkommen zu vermehren, ließ er daher die schönsten Konjunkturen wissentlich unbenutzt vorübergehen und verschleuderte Unsummen in riesigen Spenden an würdige, aber auch unwürdige Arme und für den Unterhalt einer ständig wachsenden Zahl fremder Kostgänger in seinem Hause, die ihn bisweilen nicht das Geringste angingen.

Aber auch sonst scheint ihm die echt bürgerliche Tugend der Voraussicht, Vorsicht und klugen Berechnung in mehr als zulässigem Maße abgegangen zu sein. Er sah gleichsam immer nur das Stück Weg, das ihm unmittelbar vor Augen lag. Was hernach kam, das kümmerte ihn nicht, ja danach fragte er kaum einmal. So war er zum Reformator geworden, er wußte selber nicht wie. Aber auch später ließ er sich immer anscheinend wie ein „blinder Gaul" weiter führen und leiten, ohne je ernstlich einen Versuch zu machen, selber seines Glückes Schmied zu sein. Sieht man näher zu, dann erkennt man freilich sogleich, daß er keineswegs bloß einem dunklen Drange folgte oder sich bloß von seinem übermächtigen „Lebensgefühle" leiten ließ. Er fragte allerdings kaum je: Was kommt hernach? sondern sah und erfüllte in der Regel nur die „Forderung des Tages". Wußte er aber doch einmal nicht: Was ist die Forderung des Tages? dann fragte er erst recht nicht: Was kommt hernach? sondern einfach: Was muß ich tun, um vor Gott und meinem

Gewissen bestehen zu können? Das Gewissen mußte bei ihm also die Funktionen versehen, die die bürgerliche Moral der klugen Voraussicht zuweist. Es war der Kompaß, nach dem er sich unweigerlich richtete und seine Entscheidungen traf, und zwar so bestimmt traf, daß alle entscheidenden Wendungen in seinem Leben von diesem absolut irrationalen Faktor bestimmt erscheinen. Kann man bei rationellen Leuten, wie z. B. bei Loyola, die einzelnen Stationen ihres Lebensweges meist genau nach den Plänen und Vorsätzen bezeichnen, die sie jeweils bewußt nach langen und gründlichen Erwägungen und Berechnungen gefaßt haben, so bei ihm nach den Gewissensentscheidungen, die er jeweils meist in einem einzigen Augenblicke gefällt und dann stets unverrückbar festgehalten hat. Danach begreift man, daß er für die großen und kleinen Politiker in seiner Umgebung von Friedrich dem Weisen bis herab zu dem guten Magister Philippus, der mit der Frage: „Was kommt hernach?" immer sehr lebhaft sich beschäftigte und darum nicht zuletzt so gläubig und eifrig die „heillose, schäbige und dreckige Kunst" der Astrologen übte, stets ein Gegenstand der Sorge, des Ärgers und des Schreckens war. Denn in der Tat, zum Politiker war er damit, obgleich es ihm durchaus nicht an politischem Blicke fehlte, gänzlich verdorben.

Aber eben weil seine einzige ernstliche Sorge immer dahin ging, vor Gott und seinem Gewissen in einem guten Stand zu bleiben, sorgte er sich nie ernstlich um andere Dinge, vor allem nicht um den endlichen Sieg seiner Sache. Er sang nicht nur: „Und wenn die Welt voll Teufel wär', es muß uns doch gelingen." Er war wirklich stets felsenfest davon überzeugt, daß es „uns gelingen müsse". Aber diese Zuversicht war doch etwas ganz anderes als die leichtfertige Zuversichtlichkeit der unverbesserlichen Optimisten und Weltverbesserer, welche die Hindernisse, die ihren Plänen und Wünschen im Wege stehen, überhaupt nicht sehen, ja nicht sehen wollen. Er sah und fühlte diese Hindernisse, Widerstände und Gegensätze vielmehr aufs schärfste, schärfer als z. B. der Magister Philippus, und war niemals so vermessen, zu glauben, daß er selber allein je mit ihnen fertig werden könne. Aber seinem Gott traute er das unbedingt zu. Darum betrachtete er die großen, schweren äußeren Kämpfe, durch die er hindurch mußte, grundsätzlich nur als Glaubensproben, und darum waren ihm solche Kämpfe nie unerwünscht, sondern im Gegenteil immer willkommen. Nie ist er daher noch in den Tagen seines leidvollen Alters so jünglingfrisch und freudenhell, als wenn sein Gott wieder einmal ein Wagnis von ihm for-

dert. Dann weichen die großen, die inneren Anfechtungen von ihm, dann vergißt er sofort auch all die kleinen Widerwärtigkeiten und Ärgernisse, die seine Nerven viel mehr aufreiben als der große äußere Krieg. Denn auch in der Hinsicht ist er, wie er selber bemerkt, ganz anders organisiert als der Magister Philippus, daß er mit dem kleinen Ärger viel schwerer fertig wird als dieser, dagegen bei großen Ärgernissen und Schicksalsschlägen, unter deren Drucke der kleine Mann immer gleich „halb entseelt" ist „vor Angst", immer ruhig bleibt, ja heiterer ist als gewöhnlich. Er weiß eben im Grunde nicht, was Angst, die kleinliche, niederträchtige, alltägliche Angst ist, an der gerade die Leute am ärgsten zu leiden pflegen, die selbstgerecht und selbstgewiß alles selber tun zu können und tun zu müssen glauben.

Aber noch fremder als das Gefühl der Angst war ihm das verwandte Gefühl der Furcht. Als 1527 und 1535 in Wittenberg die Pest ausbrach, war er außer Bugenhagen der einzige Professor, der ruhig auf seinem Posten ausharrte, um die Kranken und Sterbenden zu trösten und zu pflegen. Die philiströse Erwägung, daß er sich seiner Familie und seinem Werke erhalten müsse, machte auf ihn nicht den mindesten Eindruck, und das „gnädige Begehren" der weltlichen Obrigkeit, daß er sich ohne Verzug in Sicherheit bringen solle, ignorierte er, anders als Calvin in einem ähnlichen Fall, vollständig, obgleich er doch sonst, ganz anders als Calvin, die Wünsche und Befehle seiner weltlichen Oberherren in allen leiblichen Dingen unbedingt respektierte. Ja er war so unvernünftig, Pestkranke in sein Haus zu nehmen und mit eigener Hand zu berühren. Ebensowenig wie vor ansteckenden Krankheiten fürchtete er sich vor dem Tode, vor dem Martyrium, vor Unehre, Schmach, Vermögensverlust oder gar vor den Anschlägen seiner Widersacher. So hat er den Deutschen sein großes Schutz- und Trutzlied immer auch vorgelebt und damit zugleich bewiesen, was in der Stunde der Verantwortung und Gefahr ein einziger Mann zu leisten vermag, der seine Zuversicht nicht auf menschliche Hilfe und Klugheit setzt. Denn an seinem Anblicke genasen die Seinen immer wieder, wenn sie verzagen wollten, und ein tapferes Wort von ihm genügte unter Umständen schon, um auch die Memmen, die immer von einem Verzichtfrieden redeten, wie 1530 Melanchthon und die sächsischen Räte in Augsburg, wieder zu Männern und Helden zu machen. Eben darum war er freilich, anders als der furchtsame Magister Philippus, in großen Fragen nie für Konzessionen zu haben. Aber folgt daraus, daß Melanchthon duldsamer war als

er? Nein! Wo er nichts zu fürchten hatte, da ließ sich der Magister Philippus auch nicht zu dem allerkleinsten Zugeständnis herbei, sondern bestand mit einer Heftigkeit und Hartnäckigkeit auf seinem Scheine, die mit seinem sonst so liebenswürdigen und gefälligen Wesen absolut nicht in Einklang zu stehen schien. Solche Unnachgiebigkeit und Pedanterie war Luther ganz fremd. Wenn man nur „dem Evangelium nichts gab und nahm", ließ er alle Leute „in Gottes Namen ihre christliche Freiheit nach ihrem Gefallen gebrauchen, wie, wann und wie lange es die Sachen zu schicken und zu fordern schienen". Es bewährte sich also auch in diesem Falle die alte Regel, daß furchtsame, ängstliche Menschen innerlich viel weniger mild sind und viel seltener die Fähigkeit besitzen, andere frei gewähren zu lassen, zu verzeihen und zu vergessen, als die starken Naturen, die in ihren Überzeugungen ganz fest gegründet sind und sich nicht sorgen, ängstigen und fürchten. So gewaltig Luther zürnen konnte, so hat er doch niemals jemanden so gehaßt, wie Melanchthon später Flacius gehaßt hat, und niemals so absolut unversöhnlich, so giftig, so bitter, ja so teuflisch boshaft sich gezeigt, wie Melanchthon in dem Streite mit dem groben, taktlosen, leidenschaftlichen, aber stets zur Versöhnung bereiten treuherzigen Illyrier, dem er schließlich sogar durch die niederträchtigsten Unterstellungen das Schicksal Servets zu bereiten suchte. Er war eben von dem, was man jetzt Ressentiment nennt, ganz frei, Melanchthon, wie sein Verhalten auch anderen gegenüber beweist, nicht. Bedenkt man z. B., was Karlstadt dem Reformator alles angetan hat, dann staunt man doch darüber, daß dieser sich für den alten Gegner, der seinen Groll und Haß gegen ihn doch nur verbarg und öffentlich auch jetzt noch vor aller Welt ihn beschuldigte, daß er allein ihn ins Unglück gestürzt habe, sich nicht nur bei dem Kurfürsten verwendete, sondern ihn heimlich Ende Juni 1525 in sein Haus aufnahm und ihn monatelang freundlich beherbergte, obwohl er damals sich eben erst verheiratet hatte und genau wußte, daß Karlstadt „nach der Art solcher Geister von seiner Meinung nicht weiche". Dem entspricht es nur, daß er auch für die scheinbar harmloseren Regungen des „Ressentiments", Neid, Scheelsucht, Eifersucht, Undankbarkeit, gar keine Empfänglichkeit zeigt. Wenn er alter Zeiten gedenkt, dann fließt sein Mund immer über von Lob und Dank gegen Gott und die Menschen, die ihm nahegestanden und geholfen haben. Ja man kann z. B. an seinen Äußerungen über Staupitz feststellen, daß er die Verdienste dieser Helfer um seine Erlösung aus den Stricken des Satans und um das Evangelium im

Laufe der Jahre immer höher veranschlagt, d. i. unwillkürlich steigert, und nicht, wie es sonst die Menschen auf der Höhe ihres Lebens tun, verkleinert. Wenn er sich aber einmal mit anderen vergleicht, dann verrät er nie die Neigung, die Gaben und Leistungen der anderen herabzusetzen und sich selbst groß zu machen, er erkennt im Gegenteil immer freudig, ja begeistert an, was er irgend anzuerkennen vermag, ja er bewundert, er stellt die anderen ganz ehrlich und aufrichtig über sich. Wie hat er z. B. immer den Magister Philippus bewundert, wie sehr nicht nur die Gaben und Leistungen, sondern auch die Persönlichkeit dieses „bewunderungswürdigen Männleins" überschätzt, wie geduldig die ihm wohlbekannten Schwächen des großen Freundes getragen, wie sehr ihn geliebt! Auch hierin haben wir aber nur eine Äußerung des gleichen seelischen Grundverhaltens zu erblicken, dessen Verständnis für die Würdigung seiner Persönlichkeit stets den Ausgangspunkt bilden muß. Er war ein Mann des Glaubens und spürte in seiner Seele immer etwas von der beseligenden Kraft der „quellenden Liebe", die er so oft preist. Darum fürchtete er sich nicht, darum sorgte er sich nicht, darum war er frei von Scheelsucht, Neid und Eifersucht, kleinlicher Rachsucht und kleinlichem Eigennutz, frei auch von der Regelhaftigkeit, Zurückhaltung, der studierten Feierlichkeit und Würde, die immer erbaulich, erziehlich oder vorbildlich wirken will, von der ängstlichen Vorsicht, die über dem ewigen Hin- und Herwägen der Frage: „Was kommt hernach?" nie dazu kommt, einmal herzhaft etwas zu wagen oder doch, ehe sie etwas wagt, erst Sicherheiten und Garantien für die Zukunft begehrt. Er stellt somit in seinem Wesen den vollkommenen Gegensatz zu den Charaktertypen dar, die seit dem 16. Jahrhundert sich allmählich entwickelt haben und heute noch als die normalen Verkörperungen des „guten Europäers" angesehen werden: den vollkommenen Gegensatz zum Gentleman, zum Bourgeois und „guten Bürger", und wird daher von den Gentlemen, Bourgeois und guten Bürgern nie recht begriffen werden. Aber er ist nicht etwa bloß der Vertreter eines anderen biopsychischen Typus, der rein zufällig hier einmal in eine religiöse Uniform sich verirrt hat. Sein Charakter ist vielmehr das Werk der Religion, das Produkt der religiösen Erneuerung, die er erlebt, das Ergebnis der geheimnisvollen Begegnung mit seinem Gott, die ihn „in der Mitte seines Lebenswegs" einst überrascht hat und ihm stets ein Mysterium, ein Geheimnis blieb, dessen innern Zusammenhang zu ergründen er sich nie vermaß.

Aber niemand hat besser gewußt als er, daß „der alte Adam

uns immer am Halse hängen bleibt", mögen wir uns auch noch so sehr bemühen, ihn loszuwerden. Er ist denn auch ihm, wie umständlich dargelegt worden ist, immer am Halse hängen geblieben und hat ihn oft genug straucheln lassen. Am häufigsten hat dazu Anlaß eine Eigenschaft gegeben, die wir bisher nur gestreift haben, die Eigenschaft, die Hegel die Parodie des Charakters nennt und an der daher gerade die stärksten Charaktere am allerstärksten zu leiden pflegen: der Eigensinn. Er nennt sich selbst „eigensinnissimus", und in der Tat — er war eigensinnissimus. Das zeigt sich besonders in den theologischen Kämpfen, die er mit ehemaligen Freunden und Gesinnungsgenossen ausficht. Da wird er doch manchmal rechthaberisch bis zur Querköpfigkeit. Das zeigt sich aber auch gelegentlich in seinem Verhalten zu den Personen, die ihm am allernächsten standen. Die gewalttätige Zähigkeit, mit der er Katharina von Bora erst zu der Ehe mit der „Glatze" zu pressen suchte und in Melanchthon drang, in die theologische Fakultät überzutreten, sind dafür nur die allerbekanntesten Beispiele. Katharina hatte zu ihrem Glücke nichts von jener hilflosen Sanftmut an sich, die den Deutschen vielfach als die feinste Blüte edler Weiblichkeit erscheint. Sie wehrte sich nicht nur höchst resolut ihrer Haut, sie wußte auch später als Doktorissa im Schwarzen Kloster ihre Stellung gegenüber ihrem „lieben Herrn" so tapfer und geschickt zu behaupten, daß der „liebe Herr" sie halb scherzend, halb bewundernd nicht nur seine „Kette", sondern auch seinen „Herrn Käthe", seinen Moses und seine gnädige Frau nannte. Melanchthon war viel femininer organisiert als diese stolze, wageluſtige, tatkräftige und ungemein schlagfertige Frau. Er wehrte sich zwar auch seiner Haut. Aber er mußte sich stets erst dazu zwingen, und daher ward es ihm immer wund und wehe dabei zumute, denn er war keine offene Natur und fürchtete sich immer ein bißchen vor dem starken Mann an seiner Seite. Er wagte daher auch aus eigenem Antriebe nie die theologischen Differenzen zur Sprache zu bringen, die ihn von dem alternden „Perikles" trennten. Er ging vielmehr geradezu geflissentlich jeder gründlichen Aussprache aus dem Wege und schwieg und drückte sich, so gut es ging, beiseite, wie ein ängstliches Schülerlein, das jederzeit einen Streich von der Rute des Lehrers erwartet. Kein Wunder, daß ihm unter diesen Umständen schließlich sein Leben an der Seite des dennoch herzlich verehrten Meisters wie die reine Sklaverei vorkam und daß er wie befreit aufatmete, als sich die mächtigen dunklen Augen, vor denen er so oft gezittert, endlich für immer geschlossen hatten. Er machte für dies Martyrium selbstverständlich Luther

allein verantwortlich. Aber er verrät die wahre Ursache selber in dem Geständnis: „Vielleicht bin ich etwas servil von Natur.“ In der Tat — er war servil und insofern das gerade Gegenstück zu Luther. Er war äußerlich scheinbar immer bereit sich unterzuordnen, zu dienen und den Handlanger des größeren Freundes zu machen. Aber im Grunde wollte er doch sein „eigenes Leben leben“, während Luther scheinbar nur sein eigenes Leben lebte, aber tatsächlich immer bestrebt war, nicht sich selber, sondern seinem Gott und der evangelischen Wahrheit zu dienen.

Diese innere Stellung Melanchthons zu Luther zeigt somit sehr lehrreich, wie ein großer Mann, ohne es zu ahnen, auf seine Umgebung drückt, und wie sich infolgedessen in der Nähe jedes solchen Übermenschen gerade bei den geistig bedeutenderen Genossen, die etwas Eigenes sein können und wollen, ein heimlicher Groll ansammelt, der das ganze Verhältnis bisweilen innerlich vergiftet und für den schwächeren Teil schließlich geradezu unerträglich macht. Karlstadt ist ein anderes typisches Beispiel hierfür. Allein so richtig diese Beobachtung ist, sie reicht doch zur Erklärung der befremdlichen Tatsache, daß allmählich fast alle bedeutenderen Kampf- und Bundesgenossen sich wenigstens innerlich von dem alternden Reformator abwenden, nicht aus. Die Phrase: „Er trug die Einsamkeit des Genies“ aber ist überhaupt keine Erklärung, sondern nur ein verhülltes Eingeständnis der Unwissenheit. Wir müssen vielmehr auch die Ursache dieser Erscheinung unzweifelhaft in dem Charakter des Reformators suchen. Aber wo sollen wir hier die Sonde einsetzen?

Man behauptet noch heute gern: jene im Laufe der Jahre immer mehr zunehmende äußere und innere Vereinsamung sei die naturgemäße Folge der ungeheuren Heftigkeit des Reformators und der Maßlosigkeit seiner Polemik gewesen. Aber das Geschlecht jener Tage war nicht so fein organisiert. Es empfand die Wunden, die der Dr. Martinus mit seinem „Schweinespieß“ schlug, lange nicht so schwer, wie die „Pfriemen- und Nadelstiche“ des Magister Philippus (T. R. Nr. 348) oder die giftige Ironie des Erasmus und die spöttische Aberheblichkeit des Erasmusschülers Zwingli. Die Ursache liegt tiefer: nicht in der Leidenschaftlichkeit, sondern in dem Eigensinn des Reformators und in dem lähmenden Einflusse, den mittelalterliche Stimmungen und Ideen auch nach seinem Bruche mit der alten Kirche zum Teil noch auf sein Denken ausübten. Wie sehr jener Einfluß ihm unter Umständen den klaren Blick für das Richtige trüben und jene Charaktereigenschaft ihn verführen konnte,

sich auf unrichtige Meinungen zu versteifen, haben wir schon aus der Geschichte der hessischen Eheirrung ersehen. Noch deutlicher aber ist das zu erkennen in seinem Verhalten während des Sakramentstreites. Man hat oft gesagt, daß er nie größer gewesen sei als in jener Schicksalsstunde auf dem Schlosse zu Marburg, da er die Hand Zwinglis zurückwies. Und in der Tat! Kaum in einem Momente seines Lebens tritt so klar zu Tage, was die stärkste Kraft seiner Seele und die letzte Ursache seines weltgeschichtlichen Erfolges war: die unbedingte Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit, die es ihm schlechterdings innerlich unmöglich machte, um politischer und sonstiger äußerer Vorteile willen je etwas wider das Gewissen zu tun. Aber in keinem Momente zeigt sich doch auch so deutlich die verhängnisvolle Schwäche, welche ihm gerade die tüchtigsten und geistvollsten seiner geistigen Söhne innerlich entfremden sollte. Diese Schwäche bestand nicht darin, daß er sich in Zwinglis Geist, überhaupt in fremde Geistesart schwer zu finden vermochte. Denn Zwingli, das fühlte er ganz richtig heraus, hatte wirklich einen ganz anderen „Geist". Er war um politischer Vorteile willen zu Scheinkonzessionen in den Lehrfragen bereit, aber, wie seine Randbemerkungen zu den Marburger Artikeln beweisen, nur zu Scheinkonzessionen. Wäre ihm diese „heilige Verstellung" geglückt, dann hätte er fraglos die nächste beste Gelegenheit benutzt, seiner Lehre mit Hilfe Philipps von Hessen auch in den lutherischen Gebieten die Alleinherrschaft zu verschaffen. Als Butzer daher später, um den Eintritt der oberdeutschen Reichsstädte in das Bündnis der lutherischen Stände zu ermöglichen, die „heilige Verstellung" noch etwas weiter trieb und auch auf die Abendmahlslehre ausdehnte, da erklärte plötzlich auch er, eine mit solch geheimer Zwietracht in der Lehre verbundene Einigung könne nur unbeständig und ein kaltes Ding sein. Und warum urteilte er so über diese Schwenkung Butzers? Weil damit endgültig der große Plan vereitelt war, ein politisches Bündnis aller evangelischen Stände unter den Auspizien der Züricher Theologen zustandezubringen. Aber hat er nicht geweint, als Luther ihn zurückstieß? Gewiß! er hat geweint, aber nicht aus gekränkter Liebe, sondern aus Trauer darüber, daß der „unwissende, halsstarrige, unverschämte Luther" ihm eine politische Niederlage bereitet hatte. Es ist weiter ganz richtig, daß sich hinter der Differenz in der Abendmahlsfrage eine durchgreifende Verschiedenheit der religiösen Gesamtanschauung verbarg, deren sich beide, Luther und Zwingli, gleich stark bewußt waren. Zwinglis Christentum hatte ein ausge-

sprochen moralistisches und intellektualistisches Gepräge, bei Luther dominierte durchaus das religiöse Interesse. Er fühlte wie alle großen Christen von Paulus bis Schleiermacher das innige Bedürfnis, die persönliche Gemeinschaft mit seinem Herrn und Meister nicht bloß zu denken, sondern wirklich zu erleben, und zwar im Abendmahle zu erleben. Zwingli begriff dies Bedürfnis überhaupt nicht. Calvin hat es, wie auch Luther sogleich herausfühlte, nicht bloß begriffen, sondern selber empfunden und ihm in seiner Abendmahlslehre in neuartiger Weise Rechnung zu tragen versucht. Luther schlug einen anderen Weg ein. Er schuf keine neue Lehre, sondern griff, um die Sakramentierer und Wiedertäufer abzuwehren, zurück auf alte scholastische Theorien und versteifte sich in der Hitze des Kampfes so eigensinnig auf diese altertümlichen und zu seinen neuen religiösen Grundanschauungen absolut nicht passenden Lehrmeinungen, daß dadurch in seine Theologie wieder ein echt mittelalterlicher Zug hineinkam, ein Einschlag der alten naturhaften Auffassung vom Wesen und von der an einzelne rein dingliche Akte gebunden gedachten Wirksamkeit der Gnade. Daß er diesen Fehler nie erkannt hat und nie erkennen wollte, ist für ihn selbst und auch für die Zukunft seines Lebenswerkes zum Verhängnis geworden, denn hiedurch vor allem hat er die kühnsten, freiesten und auch die frömmsten Geister der Zeit von sich gestoßen, hiedurch auch, was noch schwerer ins Gewicht fiel, in dem noch unfertigen Verteidigungssystem der neuen Kirche selber eine Einbruchsstelle geschaffen, die von den verdetterten Theologen- und Juristengeschlechtern der nächsten Menschenalter alsbald dazu benutzt wurde, um alle möglichen anderen Altertümer, wie z. B. die katholische Anschauung vom geistlichen Amte, die Prinzipienlehre und Moraltheologie des Thomas von Aquino, die scholastische Methode und die kasuistische Behandlung der Moral, die Metaphysik des Suarez und selbst das von ihm so leidenschaftlich verdammte kanonische Recht wieder einzuschmuggeln und so schließlich jenen schon von Samuel Pufendorf mit grimmigen Hohne gegeißelten unwürdigen Zustand herbeizuführen, daß die lutherische Wissenschaft ungescheut bei ihren Todfeinden, den Jesuiten, zu Gaste ging.

Damit ist eigentlich auch schon die Frage beantwortet, die sich seit den Tagen Lessings jeder Mann von einiger Bedeutung in Deutschland gefallen lassen muß: die Frage nach dem tragischen Moment in dem Leben Luthers. Die ästhetischen Gesetzgeber der Deutschen, die auch bei Luther emsig immer wieder nach diesem tragischen Momente gesucht haben (z. B. Gustav Freytag), finden das

Tragische meist in einem Zustande des Gemütes, den sie „tragische Schuld" nennen und der nach ihrer Theorie immer in einer äußeren Katastrophe explodiert. Richtiger redet man jedenfalls statt von tragischer Schuld von tragischer Unschuld und fügt weiter hinzu, daß die Tragik sich durchaus nicht immer in einer gewaltsamen Katastrophe, sondern bisweilen auch in Gestalt einer schleichenden Krisis äußerlich manifestieren kann. Bei Luther liegt z. B. der letztere Fall vor, das Tragische aber besteht bei ihm in nichts anderem als in dem inneren Widerstreit, in den er durch die Sakramentsstreitigkeiten mit den im heißesten Ringen erkämpften Grundsätzen seiner neuen religiösen Anschauung geriet, und in dem blinden Eifer und Eigensinn, mit dem er sich, um eine ihm teuere Anschauung zu verteidigen, in eine ganz veraltete Doktrin verrannte, ohne auch nur ein einziges Mal sich die Frage vorzulegen, ob diese Doktrin nicht seine heiligsten Überzeugungen bedrohe, und ob es nicht andere Wege gebe, jener Anschauung zu ihrem Rechte zu verhelfen. So ward er von der Leidenschaft, die, von der klaren Erkenntnis für das Wesentliche und Wichtige gezügelt, ihn einst siegreich vorwärtsgeführt hatte, jetzt mit geblendeten Augen wieder rückwärts getrieben, und wenn diese Peripetie, wie später eine ähnliche Situation im Leben seines ihm innerlich so verwandten Lieblingsschülers Flacius, auch nicht zu einer Katastrophe führte, so bewirkte sie doch eine Art Verkümmerung seiner geistigen Interessen und eine plötzliche Zurückstauung und im weiteren Verlauf eine fortschreitende Versumpfung der evangelischen Bewegung in den doch allzu eng aneinandergerückten Schutzdämmen des orthodoxen Luthertums. In der Gewaltsamkeit, mit der er diese Wendung durchsetzte und dem größten Teil seiner Gefolgschaft aufzwang, tritt am deutlichsten auch der „dämonische" Zug in seinem Charakter an den Tag, nach dem die Deutschen ebenfalls seit Goethes Tagen immer wieder mit leidenschaftlichem Eifer gesucht haben. Aber ebenso deutlich verrät sich in seinem Verhalten bei jener Gelegenheit doch auch ein Mangel in der Struktur seines Geistes: er spürte nie den Antrieb, seine Gedanken streng zu Ende zu denken. Er war kein Systematiker. Das war seine Größe, aber auch sein Verhängnis und zugleich die Größe und das Verhängnis der neuen Kirche, die sehr wider seinen Willen im 17. Jahrhundert das alte Schimpfwort „Lutherisch" zu ihrer Selbstbezeichnung wählte.

5. Der Denker und Prophet.

Luther hat mehrere hundert Bücher und Büchlein verfaßt. Aber alle diese Bücher tragen mehr oder weniger den Charakter von Gelegenheitsschriften. Kein einziges bietet eine vollständige, geschweige denn eine systematisch geordnete Übersicht auch nur über seine religiösen und theologischen Gedanken, geschweige denn eine deutliche Vorstellung von all den Konsequenzen, die er daraus für die Ordnung des persönlichen und des Gemeinschaftslebens zog, kein einziges gibt auch eine klare Anschauung von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, von denen er ausging, oder von den Grundsätzen und praktischen Ideen, die für ihn bei der Beurteilung wirtschaftlicher, sozialer, politischer, pädagogischer Probleme maßgebend waren. Nicht er selber, sondern Melanchthon hat zuerst der naheliegenden Aufgabe sich unterzogen, die Grundgedanken der evangelischen Verkündigung in einem summarischen Überblick zusammenzufassen. Dieser Überblick ist als ein erster Versuch dieser Art zweifellos eine großartige Leistung, aber der Systematiker hat doch viel, ja sehr viel an ihm auszusetzen. Allein Luther genügte er vollkommen, ja ihm erschien er als eine unüberbietbare, klassische, kanonische, alle seine eigenen Arbeiten an Wert und Nutzen für die Allgemeinheit übertreffende Leistung, Beweis genug, daß er seine Ansprüche in diesem Punkte nicht sehr hoch spannte, aber auch, daß er die „schöne Frisur des Systems" durchaus nicht für einen entbehrlichen Schmuck, sondern im Gegenteil für ein unentbehrliches Requisit des theologischen Denkens hielt und nur darum selber diesem nötigen und nützlichen Geschäft sich nicht unterzog, weil er sich ihm nicht gewachsen fühlte. In der Tat schien er gerade zu einer solchen Arbeit schon wegen seiner eigentümlichen Vorbildung viel weniger geeignet als der kleine Magister Philippus. Er hatte als Schüler der „Modernen" wohl denken und kritisieren gelernt, aber er war nie dazu angeleitet worden, auf den Zusammenhang der religiösen und theologischen Gedanken zu achten, sie zu ordnen, zu verknüpfen oder auch nur zu sammeln. Ja, durch die rein kritische, die kirchlichen Dogmen in unzählige Einzelprobleme auflösende Methode der Modernen war ihm die etwa vorhandene Neigung hierzu geradezu systematisch in seiner Jugend ausgetrieben worden. Nun hat man freilich neuerdings behauptet, daß dies herkömmliche Urteil über den unsystematischen Charakter seines Denkens unzutreffend sei. Er habe, so wenig er darauf ausgegangen sei,

ein System zu bilden, doch ein System besessen, noch dazu ein System, „das in charakteristischen Lehren sich geradezu durch strenge Folgerichtigkeit auszeichne". Dies System aber stehe in engster Beziehung zu dem „System" der Modernen: denn von den Modernen, von Okkam, stamme die Idee, welche als das organisierende Prinzip seines theologischen Denkens zu betrachten sei, die Idee der Wahrhaftigkeit Gottes. Der Unterschied zwischen ihm und Okkam bestehe nur darin, daß Okkam unter Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes die unbedingte Unterwerfung unter alle Sprüche und Lehren der Hl. Schrift fordert, während er sich begnüge, im Anschlusse an Augustin die klaren und hellen Sprüche der Bibel als unbedingt glaubwürdige Offenbarung des wahrhaftigen Gottes zu bezeichnen. Allein lassen sich wirklich auch nur die Grundgedanken von Luthers Theologie aus dieser Idee reinlich ableiten? Nein! wenigstens nicht der Grundgedanke, den er selbst immer als seinen Fundamentalartikel betrachtet hat: der Artikel von der Rechtfertigung. Dieser Artikel hätte für ihn nimmermehr eine so einzigartige Bedeutung erlangen können, wenn er in seinem theologischen Denken konsequent immer jenem rein formalen Prinzipe gefolgt wäre, für welches alle klaren und hellen Sprüche Alten und Neuen Testaments völlig gleichwertig und gleich wichtig sind, mögen sie nun von den Wassern über der Himmelsfeste handeln oder von der Erlösung durch Christus. Aber er hat diesen Artikel auch faktisch gar nicht vermittels jenes Prinzips gefunden, sondern im Gegenteil erst, als er durch „göttliche Erleuchtung" über die Bedeutung der Sprüche von der Gerechtigkeit Gottes sich klar geworden war, seine eigentümliche Lehre von der Bibel gewonnen. Dies Ergebnis wird durch die Beobachtung nicht aufgehoben, daß er selbst je und dann die „Rechtfertigung" als eine Wirkung der Wahrhaftigkeit Gottes bezeichnet. Denn was bedeutet dann „Wahrhaftigkeit Gottes"? Nichts anderes als die Treue und Zuverlässigkeit, mit der Gott seine Verheißungen erfüllt. Die Idee der Wahrhaftigkeit Gottes ist also weder ganz klar und eindeutig von ihm gefaßt, noch beherrscht sie vollständig sein theologisches Denken. Statt mit einem arbeitet er faktisch immer mit zwei Prinzipien oder Generalideen, aber maßgebend ist für ihn stets die Idee der Rechtfertigung. Nur in den Schriften über das Abendmahl, in denen er eine alte Schulmeinung der Okkamisten ganz im Stile Okkams verteidigt, steht die Idee der Wahrhaftigkeit Gottes voran. Aber so wichtig es für das Verständnis dieser Schriften ist, das im Auge zu behalten, so gewagt wäre es doch, eben diese Schriften bei der Rekonstruktion

seiner Theologie geradezu zur Basis zu machen. Hätte er nun jene beiden Ideen sorgfältig gegeneinander abgestimmt, so wäre trotzdem alles ganz in Ordnung. Aber hat er das getan? Er hat nie auch nur einen Anlauf dazu genommen. Man kann daher strenge Folgerichtigkeit in seinem System beim besten Willen nicht entdecken, ja überhaupt nicht irgendwie seine Anschauungen in ein System zusammenzwingen. Trotz aller Versuche dieser Art klaffen die beiden Lehrkreise, die er ausgebildet hat, die Lehre von der Rechtfertigung, in der seine neuen religiösen Gedanken zur Darstellung gelangen, und die Lehre von den Sakramenten, in der er in vieler Beziehung nur die okkamistische Doktrin weiterführt, doch auseinander, ja während andere Denker in späteren Jahren in der Regel die Widersprüche in ihrem System auszugleichen suchen, hat er sich durch den Abendmahlsstreit bestimmen lassen, den Widerspruch der beiden Lehrkreise nur immer schärfer herauszuarbeiten, so daß er in seinen späteren Schriften viel auffälliger hervortritt als in den Schriften aus dem Jahre 1520/1 oder gar in der klassischen ältesten Darstellung seiner Lehre, Melanchthons theologischen Grundbegriffen von 1521. Seine Weltanschauung gleicht daher, selbst wenn man nur die „charakteristischen Lehren" ins Auge faßt, in ihrer fertigen Gestalt einem Gebäude in eigentümlich gemischtem Stile. Sucht man vollends, wie schon Sebastian Franck (1531 Geschichtsbibel) es sich zum Vergnügen gemacht hat, *geflissentlich* nach Widersprüchen, so kann man deren ohne große Mühe leicht ein oder zwei Dutzend zur Strecke bringen. So unbefangen hat er stets, namentlich in der Polemik oder in der Predigt, den einen oder den anderen Gedanken stärker hervorgehoben und gelegentlich auch seiner Neigung zur Paradoxie die Zügel schießen lassen. Dadurch, daß man dies konstatiert, tut man seiner Größe und der welthistorischen Bedeutung seiner Lehren in keiner Weise Abbruch, man öffnet sich vielmehr allererst den Weg zu einem wahrhaft fruchtbaren Verständnisse seines Genius. Erst dann nämlich, wenn man entschlossen darauf verzichtet, seine einzelnen Äußerungen zu systematisieren und sie ganz ohne Abschwächung und Verrenkung auf sich wirken läßt, wie er sie noch heiß und glühend vor Freude oder vor Zorn zu Papier gebracht hat, erhält man einen vollen Eindruck von der unerschöpflichen Kraft, Fülle, Kühnheit und Originalität seines Geistes; diese enorme Leichtigkeit der Gedankenproduktion steht aber zweifellos in engster Beziehung zu seiner Systemlosigkeit. Durch das energische Bestreben, ein geschlossenes System herzustellen, wird die Neigung, neuen Ideen Raum zu geben, und damit auch die Fähigkeit, neue

Ideen zu erzeugen, naturgemäß sehr zurückgedrängt, ja nach und nach ertötet, während im entgegengesetzten Falle der Geist für neue Eindrücke immer frisch bleibt und dem Anreize zur Bildung neuer Gedanken stets ungehemmt sich hingeben kann. Man darf daher geradezu behaupten: die Systemlosigkeit des Reformators ist eine notwendige Folge seiner gewaltigen geistigen Fruchtbarkeit und insofern eine der Voraussetzungen seines welthistorischen Wirkens. Die echten Systematiker sind stets, man denke nur an Calvin, keine schöpferischen Denker, und umgekehrt sind die schöpferischen Denker meist keine Systematiker. Und wenn auch die Systematiker nicht gerade häufig sind, so sind doch die schöpferischen Denker noch seltener, insbesondere auf dem Gebiete der Religion und des Ethos, und weil sie seltener sind, so wirken sie auch immer wuchtiger und nachhaltiger als die Systematiker. Sie allein schaffen wirklich etwas Neues, entbinden neue Kräfte und stiften neue Ordnungen des geschichtlichen Lebens, während dem Systematiker meist nur die bescheidenere Aufgabe zufällt, die neuen Kräfte und Ideen zu organisieren und zu konzentrieren, wodurch in der Regel freilich, wie wieder das Beispiel Calvins lehrt, deren Wirkung auf Mit- und Nachwelt beträchtlich verstärkt wird.

Wo die Neigung und Fähigkeit, sich zu konzentrieren und gegen neue Eindrücke abzuschließen, in so geringem Maße vorhanden ist, hinterläßt naturgemäß die Entwicklung und Veränderung, die der Inhalt des Bewußtseins im Laufe der Zeiten erleidet, stärkere Spuren als bei den geborenen Systematikern, die jeden neu auftauchenden Gedanken sofort kritisch an den Grundsätzen ihres Systems messen. Kindheit, Jugend, Mannesalter, das Erbteil des Vaterhauses, das Erbteil der Schule, der Erwerb späterer Jahre sind daher bei solchen Denkern oft wie die Jahresringe eines Baumes noch im fertigen „System" deutlich zu erkennen, und trotz aller inzwischen eingetretenen Veränderungen, trotz des natürlichen Absterbens und der gewaltsamen Ausmerzung gewisser Ideenbestände läßt sich doch noch an dem schließlich vorhandenen Gesamtbestande das allmähliche Wachstum des geistigen Besitzes so genau feststellen, daß man versuchen kann, das ganze System gleichsam genetisch zu analysieren, indem man die verschiedenen Schichten, aus denen es sich zusammensetzt, nachweist. Eine solche Analyse aber ist in unserem Falle nicht bloß nützlich, sondern geradezu Pflicht. Denn gerade Luther gegenüber ist immer wieder die Frage aufgeworfen worden: Was hat er von seiner Zeit empfangen, was hat er seiner Zeit gegeben? Das 16. Jahrhundert hat dies Problem

freilich noch nicht gestellt: es bewundert oder haßt, aber es analysiert nicht. Um so eifriger hat sich das 19. Jahrhundert damit beschäftigt; denn das 19. Jahrhundert sieht in dem großen Individuum nicht mehr eine Offenbarung, sei's göttlicher, sei's diabolischer Mächte, sondern ein Problem, und es ist geneigt, auch dies Problem wie ein Rechenexempel zu lösen, d. i. das große Individuum lediglich als die Summe oder das Produkt schon vorhandener Energien aufzufassen, auf daß das Gesetz von der Erhaltung der Energie auch in der Welt des Geistes seine Bewährung finde. Dabei verirrt man sich freilich leicht in eine neue Mythologie. Begriffe, die in der Zoologie und Botanik ihr gutes Recht haben mögen, wie Vererbung und Umgebung, werden ohne weiteres auf die Erscheinungen des geschichtlichen Lebens angewandt, um sie zu erklären, aber tatsächlich, um sie zu verdunkeln, und wenn auch sie nicht ausreichen, statuiert man wohl flugs, wie Taine in seiner Charakteristik Napoleons, einen Fall des Atavismus. Denn alle Hypothesen sind erlaubt, nur die Worte Geheimnis, unbegreiflich, Rätsel dürfen nicht laut werden. Diese Anschauung hätte aber doch nicht solchen Beifall gefunden, wenn ihr nicht eine richtige Wahrnehmung zugrunde läge: die Wahrnehmung, daß auch das Genie in gewissem Sinne zur Masse gehört und die Masse bis zu gewissem Grade teilhat an den Leistungen des Genies. Wir haben gesehen, wie Luther in seiner Redeweise, in seinen literarischen und in seinen Lebensgewohnheiten ein Kind seiner Zeit war. Schon diese Erkenntnis verpflichtet uns, auch zu untersuchen, inwieweit er in seinen Anschauungen ein Kind seiner Zeit war. An Vorarbeiten für eine solche Untersuchung fehlt es nicht, ja die Untersuchung selbst ist, wie es scheint, schon abgeschlossen. Wenn Harnack behauptet, Luther war in der Peripherie seines Daseins eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung, wenn Wundt erklärt, nicht eine neue Religion hat Luther der Menschheit gebracht, sondern eine neue Ethik, aber diese Ethik ist nur der Reflex des mächtigen Lebensgefühls der Renaissancezeit, wenn Wernle statuiert, eine Ethik hat weder Luther noch das Luthertum besessen, und Tröltsch hinzufügt: der Altprotestantismus ist in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen nur eine Umformung der mittelalterlichen Idee, dann braucht man, wie es scheint, jene Urteile nur zu kombinieren und zu addieren, und das Problem ist gelöst, und wie einfach! Das Außerordentliche, Unbegreifliche, Originelle in der Erscheinung des Reformators ist völlig beseitigt, der „Prophet" ist zu einem ganz gewöhnlichen Menschenkinde degradiert, nur ein Rätsel ist übrig-

geblieben, aber dies Rätsel hat eigentlich mit der Person Luthers nichts zu tun: es betrifft den Gang der allgemeinen Entwicklung, es ist die Frage, wie es kommt, daß gewisse Personen gleichsam zu Sammelpunkten der Kräfte und Ideen ihres Zeitalters werden. Allein diese denkbar einfachste Lösung des Problems Luther setzt die Lösung einer ganzen Reihe schwieriger Einzelprobleme voraus, über die noch längst kein Einverständnis erzielt ist. Wer ganz sicher gehen will, wird daher zunächst in jene Einzelprobleme einzudringen und die verhältnismäßig einfachen Fragen zu beantworten suchen: Was verdankt der Reformator seinem Vaterhause und der Schule, inwieweit spricht er nur Gedanken und Urteile aus, die andere schon vor ihm vertreten haben?

Versetzen wir uns daher fürs erste 400 Jahre zurück in das Haus des Berghäuers Hans Luther zu Mansfeld. Bergleute waren von jeher dem Aberglauben sehr ergeben. Aber im Lutherschen Hause ist der Aberglaube dicker und stärker als heute im fernsten Eifeldorfe. Denn hier tritt zu dem Aberglauben der Bergleute der ebenso kräftige Aberglaube der Thüringer Bauern noch hinzu. Die guten Leute leben daher eigentlich fortwährend in Angst vor allen möglichen Unholden und Kobolden, Zauberern und Hexen, großen und kleinen, klugen und dummen Teufeln. Selbst wenn eine natürliche Erklärung sehr naheliegt, wie z. B. wenn ihre kleinen Kinder besonders lebhaft schreien, denkt die vielgeplagte Mutter Margarete gleich: die Nachbarin ist eine Hexe, und Vater Hans zweifelt nicht daran, daß sie damit recht hat und das kranke Söhnlein sterben muß, weil es verzaubert worden ist. Dieser starke Teufels- und Hexenglaube ist auf den Dr. Martinus ebenso unvermindert übergegangen wie der unerschöpfliche Vorrat von volkstümlichen Sprichwörtern, Schnurren, Hohn- und Schimpfreden, über den Vater und Mutter verfügten, ja in der Schul-, Studenten- und Klosterzeit noch stattlich vermehrt worden. Er setzt daher noch als reifer Mann nie bloß den möglichen Fall „und wenn die Welt voll Teufel wär" — die Welt ist ihm wirklich voller Teufel: in Wald und Feld, in Haus und Hof, um die Menschen und in den Menschen treiben die bösen Geister ihr Wesen. In Bocksgestalt machen sie Wald und Sumpf unsicher. In Gestalt zuckender Flammen oder in der Form eines Drachen huschen sie durch die Lüfte, als Nixen ziehen sie in den Flüssen die Badenden in die Tiefe. Auch ihr Oberherr, der Satan, verschmäht es gelegentlich nicht, in sinnfälliger Gestalt zu erscheinen: den Männern stellt er sich mit Vorliebe als schönes Mädchen, den Weibern als flotter Junker mit grünem Hut und

blauer Feder dar. Denn je mehr er drunten in seinem „Wirtshaus“ bei der Frau „Mutter“ sich ducken muß, um so kecker tritt er auf Erden auf. Aber auch als grauer Mönch, Eremit, Pfarrer, Drache, Kalb, Bock und gehörnter Gentleman soll er schon gesehen worden sein. Außerdem steckt etwas von ihm wahrscheinlich in den Katzen, Affen, Papageien und in den seltsamen Raupen, deren Hinterteil verdächtigerweise mit einem Hörnchen geschmückt ist. Aber in der Regel schweben und weben die bösen Geister unsichtbar neben und in den Menschen, immer bereit, Schaden und Seelenmord anzurichten. Bald erschrecken sie die guten Christen durch Überschwemmung, bald durch greuliche Ungewitter, bald durch Viehsterben, bald durch furchtbare Seuchen. Schlimmer noch ist, daß sie keine Scheu tragen, in die Menschen selbst hineinzufahren, um sie des gesunden Verstandes zu berauben oder sie zum Bösen anzustiften. Die geringeren verführen zu Hurerei, Geiz, eitler Ehre und anderen dergleichen Sünden, die größeren und gefährlicheren zu Melancholie, Unglauben, Verzweiflung, Ketzerei. Der Papst und andere Gegner des Evangeliums sind dergestalt ganz zu Werkzeugen des Teufels geworden. Danach versteht sich von selbst, daß die Menschen mit dem Bösen einen förmlichen Pakt schließen können. Auf diese Weise haben sich ihm z. B. Dr. Eck, Joachim I. von Brandenburg und der berüchtigte Dr. Faust von Kundling, der Ende der zwanziger Jahre in Wittenberg sein Wesen trieb, bis ihn ein Haftbefehl Kurfürst Johanns verjagte, zu eigen gegeben. Ja, einmal hat sogar ein Wittenberger Student solches getan. Aber häufiger als die Männer lassen sich die Weiber vom Teufel betören, um dann als Hexen „grausames Wetter“ zu machen, den Menschen durch den „Hexenschuß“ die Glieder zu lähmen, den Kühen die Milch zu verhalten, den Schafen das Fell vom lebendigen Leibe zu stehlen und andere Schandtaten zu verrichten. Solche Hexen haben auch dem Dr. Luther und seiner Käthe oft nachgestellt. Kein Wunder daher, daß der Doktor gelegentlich selbst auf der Kanzel diese frechen „Teufelshuren“ bedroht und die allgemeine Meinung durchaus teilt, daß dieselben, allerdings nur, wenn sie seelsorgerlichen Mahnungen sich nicht zugänglich zeigen und nicht wegen des Schadens, den sie den Menschen antun, sondern wegen der fortgesetzten Gotteslästerungen, die sie begehen, mit dem Tode zu bestrafen seien. Denn Gotteslästerung ist nach dem geltenden Recht ein todeswürdiges Vergehen (vgl. S. 248f.). Zum Glück kennt er aber ganz genau nicht nur die Werke und Werkzeuge, sondern auch den Charakter des Teufels und seines Gesindes. Er weiß, daß der Leibhaftige ein

stolzer Geist ist, und daß er nichts schlechter vertragen kann als Verachtung. Solche Verachtung zeigt er ihm darum auch immer wieder, oft mit sehr volkstümlichen Gebärden. Furcht vor dem Teufel ist dem Doktor überhaupt völlig fremd. Das Bewußtsein, mit dem Herrscher dieser Welt ständig kämpfen zu müssen, aber ihn immer durch ein Wörtlein fällen zu können, erhöht nur sein frohes Kraftgefühl. Wenn je, so bewahrheitet sich mithin bei ihm das Wort Goethes: „Der Aberglaube ist ein Erbteil energischer, großtätiger Naturen." — In diesem Kampfe gegen die bösen Geister steht jedoch der Mensch nicht allein, die guten Geister, die Engel, deren Heerführer St. Gabriel ist, kommen ihm dabei zu Hilfe. Denn wie jeder Mensch gleichsam seinen Privatteufel hat, so hat auch jeder seinen Schutzengel, und ist der Teufel uns auch näher als das Hemd am Leibe, ja als der Leib selbst, so sind die Engel doch mächtiger und vor allem weiser als sie. Sie können daher immer, wenn's not tut, dem Menschen guten Rat eingeben und bisweilen ihn sogar über die Geheimnisse der Zukunft belehren.

Diesen volkstümlichen Teufels- und Engelsglauben, den er gleichsam mit der Muttermilch eingesogen hatte, hat der Reformator zeit seines Lebens zähe festgehalten. Aber auch zu dem uralten Glauben an die üble Vorbedeutung von Schwanzsternen, Sonn- und Mondfinsternissen hat er sich stets bekannt und in menschlichen und tierischen Mißgeburten, wie alle Zeitgenossen, gern ein glückhaftes oder böses Vorzeichen gesehen. Und doch hat er, so merkwürdig es klingt, dem Aberglauben mehr Abbruch getan als irgendein Zeitgenosse und war auch für seine Person aufgeklärter als die Mehrzahl der Gebildeten jener Tage, insbesondere als die so oft als ideale Aufklärer gepriesenen italienischen Freigeister, wie Gemisthos Plethon, Codro Urceo, Machiavelli, Guicciardini, denn all die wüsten Pseudowissenschaften, die durch die Humanisten wieder zu Ehren gekommen waren und sogar an der Kurie eifrige Pflege fanden, die Astrologie, Alchimie, Geomanie, Chiromantik usw., verachtete und verspottete er als echter Okkamist von ganzem Herzen, obwohl selbst der gute Magister Philippus sich nicht enthalten konnte, diese Dummheiten mitzumachen, ja sich bisweilen durch sie zu höchst folgenschweren dummen Streichen fortreißen ließ.[1])

1) Berühmtestes Beispiel: seine Stellungnahme zu dem Augsburger Interim. Am 22. April 1548 war eine Mondfinsternis gewesen, aus der er schloß, der Kaiser werde im August sterben. Als der Kaiser ihm im August nicht den Gefallen tat, das Zeitliche zu segnen, setzte er kühnlich seine Hoffnungen gleich auf den August 1549. Daher hielt er es für durchaus unge-

Auch von dem damals so beliebten Teufelsaustreiben wollte er nichts wissen, und eine stattliche Menge abergläubischer Bräuche und Vorstellungen, wie z. B. die Meinung, daß die Hexen auf Besen durch die Luft reiten und sich in allerlei Tiere verwandeln können, der Wahn, daß die Toten gelegentlich wiederkehren, der Glaube an die Wünschelrute und an die magische Wirkung von Liebestränken, das Wahrsagen aus den Fingernägeln und dem Zauberspiegel und fast all die bald absurden, bald ekelhaften apotropäischen Gebräuche, die bei der Geburt, der Taufe, dem Begräbnis, bei Pestilenz, Wasser- und Feuersgefahr noch üblich waren, wurden von ihm schon in jungen Jahren sehr lebhaft bekämpft und später zum Teil abgeschafft und unterdrückt. Aber ist nicht mit den Jahren sein Teufelsglaube immer düsterer, wilder und gröber geworden? Nein! das ist ebenso ein kräftiger Irrtum der neuen Inquisitoren wie die oft gehörte Behauptung, daß der Hexenwahn, der im Grunde ja nichts weiter als ein Überbleibsel des altgermanischen Heidentums ist, erst durch ihn in der protestantischen Welt Heimatrecht erhalten habe. Man muß sich auch hier davor hüten, erstlich ihn künstlich zu isolieren, d. i. ohne Rücksicht auf den Glauben der Zeit ihn als eine für sich stehende Erscheinung zu betrachten, und zweitens seine Gedanken und Vorstellungen aus ihrem natürlichen Zusammenhange zu reißen, wie es Grisar wieder tut, indem er seine Anschauung vom Teufel und den Dämonen ganz ohne Rücksicht auf den mächtigen und fröhlichen Gottesglauben darstellt, dem dieselbe doch immer nur als Folie dient, und über dem abergläubischen Luther nicht den gläubigen Luther übersehen, der dem Aberglauben soviel Abbruch getan hat.

Aber ebenso deutlich wie der Einfluß des Vaterhauses ist das Erbteil der Schule in dem „System" des Reformators zu erkennen. Manche sehr charakteristische Belege dafür haben wir schon angeführt (S. 54ff.). Hier sei nur noch erwähnt, daß der Reformator auch in seinen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Theorien und Reformvorschlägen meist eng an die okkamistische Tradition oder sonstige mittelalterliche Autoritäten sich anschließt. Okkam folgt er z. B., wenn er die Armenpflege für eine Aufgabe der weltlichen

---

fährlich, den Katholiken einige Zeit lang möglichst entgegenzukommen. Dabei beging er auch die noch größere Dummheit, gleich nach der Finsternis am 23. April an den sächsischen Minister von Carlowitz jenen berüchtigten Brief zu schreiben, in dem er sich über Luther beklagt und erklärt: die Zeremonien, welche das Interim vorschreibt, nehme ich gern an und werde auch andere veranlassen, das gleiche zu tun, C. R. 6, 850ff.

Gemeinde- und Territorialverwaltung erklärt, wenn er es als eine Pflicht und ein Recht der weltlichen Gewalt bezeichnet, die Mißstände in der öffentlichen Religionspflege zu beseitigen, wenn er die modernen Ohren sehr ketzerisch klingende Behauptung aufstellt, daß die weltliche Gewalt unbedingt nur an das Naturrecht oder das göttliche Recht gebunden sei und über das geschriebene Recht unter Umständen sich hinwegsetzen dürfe, ja müsse. Nicht gerade von Okkam, aber doch aus der gemeinmittelalterlichen Überlieferung stammt die hierbei von ihm als selbstverständlich vorausgesetzte Unterscheidung von geschriebenem (positiven) Recht und Naturrecht, die stets von ihm festgehaltene Vorstellung von der „Christenheit" als der großen internationalen Organisation der christlichen Gesellschaft, die in leiblichen Dingen von der weltlichen Gewalt, in geistlichen von dem Worte Gottes regiert werde, die merkwürdige Einteilung dieser christlichen Gesellschaft in die drei heiligen Orden Lehrstand (Prediger und Lehrer), Wehrstand (weltliche Herren und Behörden), Nährstand (Bauern, Handwerker, Kaufleute), die Auffassung des bürgerlichen Berufes als eines Amtes im Dienste dieser Gesellschaft und namentlich auch die für modernes Empfinden sehr befremdliche Behauptung, daß die Scheidung der Menschheit in regierende und regierte Stände und die ganze darauf beruhende Rechtsordnung eine Folgeerscheinung des Sündenfalls sei. Noch um ein gutes Teil mittelalterlicher aber muten den heutigen Deutschen vielleicht seine Urteile über volkswirtschaftliche Fragen und Notstände an. Das Mittelalter ist durchaus agrarisch gestimmt. Von dem Handwerk hält es nicht viel, Industrie und Handel betrachtet es als unanständige Erwerbszweige, alle reinen Geldgeschäfte vollends, bei denen das Geld als werterzeugender Faktor eine Rolle spielt, verdammt es in Grund und Boden. Luther denkt im Grunde noch genau so. Er eignet sich frank und frei das mittelalterliche Sprichwort an: Ein Kaufmann kann kaum selig werden, erklärt allen Importhandel für ein großes Übel, alle Geldgeschäfte, soweit sie auf Gewinn abzielen, für entbehrlich und verwerflich und möchte am liebsten jeden kleinen Zinsleinpicker schon als einen unchristlichen Wucherer verdammen.

Aber auch da, wo er keiner Überlieferung und keiner Autorität folgt, sondern ganz aus dem eigenen schöpft, ist er nicht immer so absolut neu, wie es dem Fernerstehenden erscheint. Er macht vielmehr auch da oft nur Bedenken und Gedanken geltend, die in den „ketzerischen" Gemeinden und in den reformfreundlichen Kreisen des Mittelalters längst laut geworden waren. Was er z. B.

über die Mißbräuche des päpstlichen Kirchenregiments, die sittliche Verwilderung des Mönchtums, die Verweltlichung des hohen und des niederen Klerus, den Zwangszölibat der Priester, die Ablässe, den Heiligen-, Reliquien- und Bilderdienst, den kirchlichen Fastenzwang, die Überzahl der Feiertage und ähnliche Auswüchse des katholischen Systems sagt, dafür lassen sich zahlreiche Parallelen sowohl aus der ketzerischen wie aus der katholischen Anklageliteratur des Mittelalters anführen. Die Schrift, in der er vornehmlich diese äußeren Mißstände des katholischen Systems kritisiert, der „Brief an den Adel", bietet daher, aufs Ganze gesehen, verhältnismäßig wenig absolut Neues. Aber auch seine Kritik des katholischen Dogmas haben die lombardischen und die deutschen Waldenser, die englischen und die böhmischen Wiklifiten in manchen Punkten vorausgenommen. Ich erinnere nur an die Dogmen vom Fegfeuer, von der Transsubstantiation, von der Firmung, von der letzten Ölung. Selbst die Behauptung, daß der Papst der Antichrist und Rom das Babylon der Offenbarung Johannis sei, begegnet uns schon bei den lombardischen Waldensern. Wirklich neu ist an seiner Kritik des katholischen Systems schließlich also, wie es scheint, nur dreierlei: die Kritik der katholischen Anschauung von der Sünde und Gnade, die Kritik des katholischen Sakramentsbegriffs und der katholischen Vorstellung von dem religiösen Werte des asketischen Lebens.

Aber es fehlt nicht an Gelehrten, die auch das nicht ohne weiteres zugeben, ja ihn nicht einmal als ersten Entdecker der positiven Ideen und Ideale gelten lassen wollen, von denen er bei seiner Kritik immer ausgeht, und mancherlei scheint in der Tat für diese Meinung zu sprechen. Der überaus rasche und fast allgemeine Anschluß des Bürgertums an die evangelische Bewegung, der massenhafte Beitritt der Humanisten zur lutherischen Partei, die zuerst von so vielen Gebildeten und Halbgebildeten geteilte irrtümliche Meinung, daß Luther der Vollender oder gar einfach ein Kampfgenosse des Erasmus von Rotterdam sei, das alles führt von selbst auf die Frage: Bestand das Neue bei dem Reformator im Grunde nicht nur darin, daß er in wirksamer Form Erkenntnissen und Forderungen Ausdruck verlieh, die in den Kreisen des deutschen Bürgertums und der humanistischen Reformfreunde längst im Umlauf waren? Man behauptet z. B., erst Luther habe den Apostel Paulus wieder zu Ehren gebracht und den Paulinismus erneuert. Allein schon der Humanist Marsilio Ficino von Florenz und seine Schüler, John Colet und Jakob Lefèvre d'Etaples, haben die Losung aus-

gegeben: zurück zu Paulus, und nicht Luther, sondern Lefèvre hat zum ersten Male einen Kommentar veröffentlicht, der auf den Urtext zurückgeht und paulinische Gedanken zur Kritik der Zeitfrömmigkeit verwendet. Man behauptet weiter, erst Luther habe betont, daß es für den Christen nur eine religiöse Autorität gäbe: Christus oder die Bibel, sofern sie Christum treibet. Aber Erasmus von Rotterdam hat schon lange vor Luther sehr energisch der gleichen Überzeugung Ausdruck verliehen, eindringlich Rückkehr zu der einfachen Theologie Christi, Reform der Theologie und, was noch mehr besagen will, auch Reform der Frömmigkeit nach dem Muster der Theologie Christi gefordert. Derselbe Erasmus hat ferner schon klar erkannt, daß eine solche Reform nur dann gelingen könne, wenn man die einfache Lehre Christi, die wie das Sonnenlicht allen zu leuchten bestimmt sei, jedermann zugänglich mache, und demgemäß schon 1516 in dem Mahnschreiben zur ersten Ausgabe des Neuen Testaments mit allem Nachdruck den ganz lutherisch klingenden Gedanken entwickelt, die Bibel in alle Volkssprachen zu übersetzen und in allen Volkssprachen zu verbreiten, auf daß Mann und Weib, jung und alt, vornehm und gering das Evangelium und die paulinischen Briefe lesen könne und dereinst der Bauer auf dem Feld, der Arbeiter in der Werkstatt, der Wanderer auf der Landstraße mit biblischen Worten und Liedern sich die Zeit verkürze. Man behauptet endlich, erst Luther habe die äußerliche, gesetzliche Moral des Mittelalters überwunden, dem Mönchtum das Daseinsrecht abgesprochen, Familie und Gemeinde, den Staat und den bürgerlichen Beruf zuerst als den normalen Ort für die Erfüllung der sittlichen Aufgabe bezeichnet. Allein es scheint, als habe Erasmus auch diese Reform vorausgenommen. Denn schon 1502 in seiner berühmtesten erbaulichen Schrift, dem Handbuch eines christlichen Streiters, weist er von den guten Werken der Kirche, ohne sie ausdrücklich zu verwerfen, immer wieder hin auf das Schwerste im Gesetz, die Reinigung und Heiligung der Gesinnung. Zugleich lehnt er nachdrücklich die übliche Unterscheidung zwischen mönchischen und gemeinchristlichen Pflichten ab und stellt in eindringlicher Weise Christus als Vorbild und Beispiel für jeden Menschen dar. Aber Erasmus ist längst nicht der einzige Zeuge dafür, daß sich bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein Wandel der sittlichen Anschauungen vorbereitete. In den zahlreichen Flugschriften, Anklagegedichten und Apokalypsen, die der Reformation vorausgehen, offenbart sich nicht nur ein oft wahrhaft furchtbarer Haß gegen die faulen Pfaffen und Mönche, sondern

bisweilen auch eine ganz überschwenglich hohe Wertschätzung der frommen, getreuen Laien und Arbeiter, d. i. der Handarbeiter. Ja, der „Arbeiter" ist geradezu die Lieblingsfigur dieser Literatur, sein Tun wird förmlich als Gottesdienst gepriesen, sein Schweiß als ebenso heilig und heilkräftig bezeichnet wie das Blut der Märtyrer. Nichts charakterisiert die Kraft und die Verbreitung dieser Stimmung so sehr wie die Tatsache, daß ihr selbst mönchische Prediger wie der Leipziger Dominikaner Markus von Weida Rechnung tragen. Mit der Wertschätzung des Arbeiters aber verbindet sich bisweilen schon eine fast schwärmerische Verehrung der „frommen Eheleute". Der Verfasser der Michaelsapokalypse erklärt z. B. die Ehe geradezu für das Sakrament der Sakramente und fordert die frommen Eheleute auf, zu einer Michaelsbrüderschaft zusammenzutreten, um Kirche und Reich zu reformieren, während er das mönchische Leben in all seinen Formen unbedingt verwirft. Ja, hie und da hören wir auch schon von offenem Proteste gegen das asketische Ideal. Als zirka 1494 in Straßburg einige angesehene Bürger in den Kartäuserorden traten, scheuten sich etliche „Narren", wie der fromme Sebastian Brant klagt, nicht, zu behaupten: „Gott hat uns nicht darum erschaffen, daß wir Mönche werden oder Pfaffen und zumal, daß wir uns sollen entschlagen der Welt ... Es ist Gottes Wille nicht, daß man der Welt tue Verzicht." Solcher Widerspruch war gewiß nicht häufig. Aber die Stimmung, die sich in ihm offenbart, war in weiten Kreisen schon vorhanden, als Luther auftrat, und selbst wo die weltflüchtige Gesinnung noch in den Gemütern herrschte, wollte man doch vielfach von der mönchischen Askese nichts mehr wissen, sondern forderte, wie später die täuferische Bewegung zeigt, die Bildung weltflüchtiger Gemeinden nach urchristlichem oder taboritischem Muster.

Nach alledem scheint es wirklich, als sei in Luthers Verkündigung absolut nichts neu und originell, als habe Erasmus sich nicht getäuscht, wenn er meinte, der Wittenberger Mönch habe ihm durch seine groben Eingriffe die ganze Reformation verdorben. Die Kritik und literarische Propaganda der christlichen Humanisten, die starke Bewegung der Geister würde, wie es scheint, ganz von selbst zu einer Reformation geführt haben, und zwar zu einer Reformation, wie Erasmus sie wünschte, zu einer Reformation ohne allen „Tumult". Es gibt in der Tat noch heute Erasmianer, die dem alten Humanistenhäuptling dies Urteil gläubig nachbeten. Wer die Weltgeschichte nicht aus der Perspektive der Studierstube betrachtet, der wird dasselbe freilich ebenso geistreich finden wie die Be-

hauptung, daß das napoleonische Reich auch ohne Napoleon und die deutsche Einheit auch ohne Bismarck hätte zustandekommen müssen. Kritiker und Rhetoren wie Erasmus, Schwärmer wie sein Gegenbild, der Verfasser der Michaelsapokalypse, können wohl eine weltgeschichtliche Krisis hervorrufen und verstärken, aber niemals neue Zustände schaffen. Das vermag nur der heroische Wille, der den Kampf mit den Mächten der alten Ordnung der Dinge nüchtern und entschlossen aufnimmt und mit Anspannung aller Kräfte des Geistes und Gemütes bis zum letzten Ende durchführt. Diesen heroischen Willen, diese seltenste und mächtigste unter den schöpferischen Kräften der Geschichte wird man Luther nicht wohl absprechen können. Aber hat er wirklich sonst gar nichts vor Erasmus und anderen Reformfreunden derselben Art voraus als diesen heroischen Willen? Ist er wirklich als Denker nur ein feinhöriger und geschickter Dolmetsch der Ideen seiner Zeit, nur das Sprachrohr, durch welches das leise Raunen, das durch die Lande ging, endlich zu wuchtigem Schalle vereinigt sich vernehmbar machte, nur der „Prophet", der dem Zeitgeiste diente wie einst Aaron dem schwerzüngigen Mose, indem er den Millionen gleichsam das Wort von der Zunge nahm? Es genügt schon ein kurzes Verhör mit Erasmus und seinen Vorgängern und mit den Wortführern der populären Opposition, wie z. B. dem Verfasser der Michaelsapokalypse, um darauf die richtige Antwort zu finden. Ficino, Colet, Lefèvre, Erasmus und die zahlreichen Gesinnungsgenossen des Erasmus haben in der Tat schon in den höchsten Tönen von Paulus geschwärmt, aber nicht einmal der christlichste dieser christlichen Humanisten, Lefèvre, hat den großen Apostel, wie Luther schon am 19. Oktober 1516 treffend bemerkt, richtig verstanden, geschweige denn der kluge Erasmus. Die erste reformatorische Kundgebung, die Paulus zwar nicht völlig dem Buchstaben, aber dem Geiste nach gerecht wird, ist doch Luthers lange verschollene Römervorlesung aus dem Jahre 1515. Und wie die Humanisten Paulus nicht verstanden haben, so haben sie auch die anderen Vertreter des urchristlichen Glaubens nicht verstanden. Was z. B. Erasmus als Philosophie Christi mit großem Aufwand von prächtigen Worten preist, das ist nicht das Christentum des Neuen Testaments, geschweige denn das „Christentum Christi", sondern ein christlich verbrämter Moralismus nach der Art des Minucius Felix und anderer altkatholischer Apologeten, für dessen Grundideen dieselben Autoritäten verantwortlich zu machen sind, denen Minucius folgt: Cicero und Seneca. Denn worin besteht nach ihm im letzten Grunde die „Philosophie" oder

„die Theologie Christi"? In dem neuen Gesetz oder in asketischer Moral, in dem Glauben an die Vorsehung und an eine jenseitige Vergeltung. Natürlich finden sich bei ihm, genau wie bei Pelagius, der ebenfalls als Exeget viel mit Paulus sich beschäftigt hat, daneben gelegentlich auch paulinische Gedanken. Aber er lebt nicht in diesen Gedanken. Er ist innerlich ganz bei der Sache doch nur, wenn er seine Philosophie Christi vorträgt. Das schließt, genau wie bei Pelagius und den späteren Rationalisten, selbstverständlich nicht ein warmes Interesse für die Person Jesu aus, ja dies Interesse ist bei ihm sogar, wie die Gebetbücher, die er in seinen letzten Lebensjahren veröffentlicht hat, zeigen, ungewöhnlich lebendig. Aber es betätigt sich doch in ganz anderer Weise als bei Luther. Es äußert sich in den alten Formen der devotio moderna, d. i. in der andächtigen Betrachtung des Lebens Jesu, wie er sie einst in seiner Jugend in den Kollatien der Brüder vom gemeinsamen Leben kennen gelernt hatte. Es ist also nicht Ausdruck einer neuen, von ihm zuerst begründeten Art christlicher Frömmigkeit. Wichtiger ist, daß sein Moralismus ihn völlig unempfänglich machte für die sakramentale und kultische Seite der kirchlichen Religionspflege. Er konnte streng genommen das Sakrament nur als Zeichen oder Symbol würdigen. Im Kreise seiner Jünger und Schüler, bei Cornelius Hoen und Zwingli, taucht daher zuerst diese Anschauung auf. Aber es ist bemerkenswert, daß seine Schüler auch in dem Punkte viel entschiedener die Konsequenzen aus seinen kritischen Erwägungen ziehen als er selber. Er selber bringt es auch in den wichtigsten Glaubensfragen, wie sein Streit mit Luther zeigt, niemals zu einer endgültigen Meinung. Er hört, wie alle Leute, die ihre Überzeugungen nicht in inneren Kämpfen, sondern allmählich auf dem Wege der Kritik und des analytischen Denkens sich bilden, eigentlich nie auf zu lernen, zu prüfen, zu kritisieren und gelangt daher auch über Luther und die päpstliche Kirche niemals zu einem abschließenden Urteil. Darum ist er von den Gelehrten und Professoren immer besonders hochgeschätzt worden. Denn das ist ganz die Art, wie Gelehrte und Professoren Weltanschauungsfragen behandeln. Sie bleiben am liebsten im sicheren Bereich des Erkennbaren und doch nie genügend Erkannten und ziehen daher bei Problemen, die über dessen Grenze hinausgreifen, das non liquet allen anderen Entscheidungen vor. Sind sie zudem, wie Erasmus, ihrem Naturell nach Optimisten und alles tieferen philosophischen Interesses bar, dann haben sie für alles, was Religion heißt, meist überhaupt keinen Sinn oder glauben doch, wie Erasmus, auch solche

Fragen rein als Bildungsfragen abtun und durch gelehrte Verhandlungen entscheiden zu können. Man darf darum wohl mit Luther und Loyola bezweifeln, ob Erasmus im innersten Grunde seines Wesens eine religiöse Natur war. Jedenfalls war er, eben weil er so sehr das Zeug zu einem großen Professor hatte, zum Konfessor und religiösen Führer absolut ungeeignet. Daß er sich selber zum religiösen Reformator berufen fühlte und auch von den Zeitgenossen als solcher betrachtet wurde, kann man trotzdem sehr wohl verstehen. In Zeiten, wo die öffentliche Religionspflege dem religiösen Bedürfnisse der gebildeten Kreise so wenig Genüge tut, ist man immer geneigt, in jedem Kritiker und Moralprediger, der die unverständlich gewordenen alten Dogmen durch einen scheinbar höchst einfachen und klaren Moralglauben ersetzt, schon einen Reformator zu erblicken, und auch der Kritiker selber teilt meist diesen frommen Wahn.

Danach wundert man sich nicht, daß die Erasmianer später entweder wie Zwingli und Capito der evangelischen Bewegung sich angeschlossen haben oder, wie Erasmus selber, Julius Pflug, Gropper, Witzel, mehr oder weniger entschieden in den Dienst der katholischen Reformation getreten sind. Die wenigen religiösen Gedanken, von denen sie zehrten, ließen sich wohl trefflich zur Kritik der Volksreligion und der ungeheuer kompliziert gewordenen Theologie der Kirche verwenden, sie konnten eine Zeitlang auch wegen ihrer scheinbaren Einfachheit und Klarheit den Gebildeten, die in der Kirche sich mehr und mehr heimatlos fühlten, einen Ersatz bieten für den schwer empfundenen Mangel an einfachen, klaren, dem sittlichen Ernst genügenden, religiösen Gedanken in der öffentlichen Religionspflege, aber sie waren viel zu allgemein und kraftlos, um auf die Dauer das religiöse Bedürfnis zu befriedigen. Sie mußten daher notwendig ihren Einfluß auf die Gemüter verlieren, sobald ihnen eine innerlich mächtigere und reichere Überzeugung gegenübertrat, mochte das nun die „Glaubensphilosophie" Luthers sein oder die Mystik Loyolas. Noch unfertiger als die religiösen erscheinen aber bei Lichte besehen die ethischen Ideen des Erasmus. Er hat in der Tat schon gelegentlich gegen die Unterscheidung einer Laien- und einer Mönchsmoral protestiert und mit Nachdruck hervorgehoben, daß ein Lehrer, der Kinder unterrichtet, vor Gott höher geachtet sei als ein Mönch, aber trotz seines wahrhaft fanatischen Hasses gegen das Mönchtum, wie er es vor Augen hatte, ist es ihm doch nie eingefallen, dem Baum die Axt an die Wurzel zu legen und die Berechtigung des alten aszetischen Ideals zu

bestreiten. Er ist vielmehr infolge seiner Abhängigkeit von dem eklektischen Stoizismus der römischen Philosophie in der Theorie zeit seines Lebens stets Asket geblieben und hat daher absolut kein Verständnis für den sittlichen Wert der großen sittlichen Gemeinschaften, Ehe, Familie, Staat, noch auch eine klare Vorstellung von der sittlichen Bedeutung der Berufsarbeit. Statt dessen ergeht er sich gern in kommunistischen Träumen und Phantasien. Aber das sind eben doch nur Phantasien. In praxi ist er alles andere eher als ein Kommunist. Man sagt daher kaum zu viel, wenn man behauptet: er ist auch als Moralist nie zu ganz feststehenden, abgeschlossenen Überzeugungen gekommen. — Viel ernster als dieser große Literat, der von sich selbst ganz offenherzig bekennt, daß in seinen Adern kein Tropfen Märtyrerblut fließe, viel ernster auch als die anderen christlichen Humanisten sind die Wortführer der populären Opposition zu nehmen, als deren klassischer Vertreter der unbekannte Verfasser der Michaelsapokalypse betrachtet werden darf. Hier zeigt sich wirklich ein aufrichtiges und angestrengtes Ringen nach einer neuen sittlichen Anschauung, aber wie ungeheuerlich verworren, wie unklar, wie wild und fanatisch sind doch alle diese wohlmeinenden Weltverbesserer! Sie huldigen alle mehr oder weniger den absurdesten sozialistischen Zukunftsträumen, erkennen überhaupt keine andere Arbeit außer der harten Handarbeit als Arbeit an und stehen alle noch irgendwie unter dem Banne des asketischen Ideals der Kirche. Unser Apokalyptiker bekämpft z. B. sehr energisch die Überschätzung des Fastens, aber das Fasten als solches gilt ihm noch als gutes Werk. Er hält Ehelosigkeit für eine schwere Sünde, aber der Zölibat der Priester erscheint ihm so nötig, daß er die grausamsten Maßregeln zum Schutze dieser Einrichtung empfiehlt: unter anderem soll man die Priesterkinder einfach verhungern lassen. Selbst jene Straßburger „Narren", die so lebhaft gegen die Flucht der Freunde Brants in die Kartause protestierten, darf man nicht ohne eine anderen Beweis als die angeführten Verse des alten Humanisten für grundsätzliche Gegner der Askese erklären. Kurz, die ganze Opposition der Laien gegen die sittlichen Anschauungen der Kirche bleibt im Gefühle stecken oder wie bei Erasmus auf halbem Wege stehen. Sie führt nirgends, auch in Italien nicht, zu klarer Erfassung, geschweige denn zu bewußter Geltendmachung eines neuen sittlichen Ideals. Denn die wenigen Humanisten, welche wie Lorenzo Valla die Askese als naturwidrigen Blödsinn verspotten oder wie Machiavelli über alle Gebote der Moral sich in der Theorie wie in der Praxis hinwegsetzen,

kann man nur dann als Propheten einer neuen Ethik betrachten, wenn man auch Cesare Borgia, Ferrante von Neapel und andere „moralinfreie“ Tyrannen des damaligen Italiens als solche gelten läßt. Der Mehrzahl der italienischen Humanisten lag jedenfalls jede bewußte und prinzipielle Opposition gegen die kirchliche Ethik fern, mochten sie auch in ihrer persönlichen Lebensführung sich nicht im mindesten an dieselbe kehren, ja gar manche von ihnen und nicht die unberühmtesten, wie die Platoniker von Florenz, Leone Battista Alberti, Mantovano, Vida, Sannazaro, waren überzeugte Katholiken, und die großen Künstler von Florenz, Sandro Botticelli, Fra Bartolommeo, die Gebrüder Robbia, Michel Angelo, bekannten sich sogar unbedingt zu den Anschauungen und der Frömmigkeit Savonarolas. Sonach ist die Behauptung, daß Luthers Ethik nichts weiter sei als ein „Reflex des mächtigen Lebensgefühls der Renaissance“ oder eine geschickte Darstellung der Laienmoral seiner Zeit, nur ein auffälliger Beweis für die merkwürdige Tatsache, wie unbekannt im Grunde noch heute sowohl Luther wie die sogenannte Renaissance und die Stimmung der deutschen Laien am Ende des Mittelalters sind. Denn Luther war niemals so „weltoffen“ und weltfreudig, wie viele Gelehrte in aller Unschuld noch heute voraussetzen, und das „mächtige Lebensgefühl“ ist kein allgemeiner und kein ausschließlicher Charakterzug der Renaissance, sondern eine Erscheinung, die zu allen Zeiten und daher auch im Mittelalter in kleineren Kreisen der gebildeten und herrschenden Stände begegnet. Will man mithin Luther durchaus nicht als Original gelten lassen, dann bleibt nichts andres übrig, als nach den Anweisungen irgendeiner philosophischen Mythologie die „Idee“ oder den Geist der Zeit oder den deutschen Volksgeist oder den Gesamtwillen, oder wie man jenen schlechthin unbekannten und unsichtbaren Götzen sonst nennen will, für die neuen ethischen Gedanken des Reformators verantwortlich zu machen. Allein das hieße Geister beschwören, um ein historisches Problem zu lösen, oder historische Tatsachen nach einem mythologischen Texte deuten. Lassen wir die Geister und Gespenster, auch den allbeliebten deutschen Volksgeist, lieber in Ruhe, begnügen wir uns damit, einfach die Tatsache festzustellen, daß Luthers Ideal Luthers eigene Entdeckung war, aber bis zu einem gewissen Grade zugleich die Erfüllung eines längst vorhandenen, aber höchst unklar und verworren sich äußernden Strebens und Sehnens.

Aus alledem ergibt sich zur Genüge, daß der Reformator, mag ihm noch so viel Mittelalterliches anhaften, dennoch als Prophet

einer neuen religiösen Anschauung und Schöpfer neuer sittlicher Ideale zu bezeichnen ist. Was betrachtete man, als er auftrat, nicht alles als Religion! Die Anbetung Gottes im Geiste und die Anbetung der Hostie, die andächtige Betrachtung des Lebens Christi und die eifrige Verehrung der Heiligen, Reliquien und Bilder, die Reinigung und Heiligung der Gesinnung und die alleräußerlichste Erledigung der kirchlichen Satzungen, die demütige Aufopferung des eigenen Selbst im Dienste der Armen und Kranken und die ganz mechanische Absolvierung aller möglichen guten Werke, als Fasten, Rosenkranzbeten, Wallfahren, Almosengeben, Stiftung von Messen, Bildern, Kerzen, Altären, Seelbädern, Eintritt in einen Orden oder in eine Bruderschaft, Kauf und Verkauf von Ablässen und noch unzähliges andere, Christliches und Heidnisches, Erhabenes und Niedriges, Heiliges und Unheiliges, ja ganz Abstruses in oft sehr seltsamer Mischung. Die Frömmigkeit haftete an so vielen Dingen, Handlungen, Orten, Gebäuden, Gebräuchen, Formeln, Lehren und Einrichtungen, die religiöse Anschauung war so bunt und widerspruchsvoll, daß man die Frage, was denn das Wesen des Christentums sei, für jene Zeit kaum anders beantworten kann, als: Christentum ist alles, was die Kirche lehrt, tut, fordert und duldet, denn das war eben das Charakteristische, daß die Kirche die verschiedensten Arten von Religion in ihrem Schoße duldete; daß sie die Verehrung des angeblichen praeputium Christi ebenso forderte wie die Verehrung Christi, daß sie den Heiligen, die oft nur durch den Namen von den alten heidnischen Göttern sich unterschieden, ebenso Altäre erbaute wie dem einen wahren Gott, daß sie dem Gott Platos und Plotins ebenso einen Platz in der Andacht der Gläubigen gönnte wie dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi". Da kam Luther, und alsbald änderte sich da, wo er Gehör fand, das Bild. Die Heiligen stürzten von ihren Thronen, das Fegefeuer versank, der Gott Platos und Plotins verstummte. Tausende von Altären verschwanden. Der Gottes*dienst* im alten Sinne des Wortes hörte überhaupt auf. Opfer, Meßopfer, Priester, Sakramente, Kirche, alle äußeren Mittel und Mittelspersonen, deren nach dem alten Glauben die Gottheit bedurfte, um dem Menschen die Kräfte der Erlösung darzureichen, sollten nun nichts mehr gelten. Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits erschienen wie verwandelt.

Allein wenn Luther so rücksichtslos mit der Bauernaxt dem naiven Polytheismus der Volksreligion, dem sublimen Polytheismus des offiziellen Kultus und Dogmas und dem naiven Pantheis-

mus der Mystik, der so lange auch in der Theologie gespukt, zu Leibe ging, so geschah das nur, um der Religion, die unter der Last ihrer alten Kleider zu ersticken drohte, wieder Licht und Luft zu schaffen. Was verstand er dann aber selber unter Religion? Nicht etwas Kompliziertes, sondern etwas ganz Einfaches, nicht etwas an äußere Mittel und Mittelspersonen Gebundenes, sondern etwas durchaus Geistiges, Innerliches, Persönliches, auch nicht ein Wissen, sondern eine Gesinnung, die der einzelne persönlich zunächst als Trost des Gewissens erlebt. Diese Gesinnung setzt voraus einmal die Erkenntnis: Der Übel größtes ist die Schuld, der Güter höchstes die Aufhebung der Schuld, zum andern die immer nur persönlich von dem einzelnen zu gewinnende Erfahrung, daß der Mensch der Schuld nur ledig wird, wenn er sich bedingungslos dem heiligen Gotte anvertraut, der sich in Jesus Christus als barmherziger Vater offenbart. Sie entsteht aber erst dann, wenn dies Vertrauen als eine göttliche Gabe von der Seele Besitz ergreift, denn sie ist nichts anderes als das Vertrauen auf Gott als den allwaltenden, allbarmherzigen Vater. In Jesus Christus, dem Spiegel des väterlichen Herzens Gottes, Gott suchen und Gott finden, Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen, an Gott allein das Herz hangen und ruhen lassen, das ist demnach für Luther die Religion, die ganze Religion. Allein wie kommt der Mensch zu Jesus Christus? Luther antwortet: durch den Geist Gottes, durch den Gott immer mitten in der Welt gegenwärtig ist und wirkt, um sich ein Volk oder eine Kirche zu sammeln. Das Organ aber, dessen der Geist sich hierzu bedient, ist nichts anderes als das Wort Gottes oder das Zeugnis von den Wohltaten Christi, das wiederum in dreifacher Gestalt an die Menschen herantritt: als mündliches Wort in der christlichen Verkündigung, als sichtbares Wort in Taufe und Abendmahl, als geschriebenes Wort in der Bibel, sowohl dieselbe Christum treibet oder von Christi Wohltat redet. Die Frömmigkeit ist also nicht nur als etwas durchaus Geistiges und Innerliches gefaßt, sie ist auch an ein durchaus geistig wirkendes Mittel, das Wort, gebunden gedacht, und die Kirche wird nicht nur als eine lediglich durch geistige Mittel wirkende Institution betrachtet, sondern als ein unsichtbares Reich, das von einem unsichtbaren Oberhaupte, Christus, durch das unsichtbare Mittel des Wortes regiert wird und mit den sichtbaren Kirchen nur insofern und insoweit in organischer Verbindung steht, als diese das Wort Gottes verkündigen und dergestalt der wahren Kirche gleichsam als Missionsanstalten dienen. Denn was an den sichtbaren Kirchen Kirche ist,

das ist unsichtbar, und was an ihnen sichtbar ist, das ist nicht Kirche, sondern eine durch Ort, Zeit und wechselnde Umstände bestimmte und bedingte Veranstaltung menschlichen Rechts.

Diese Erkenntnis, daß die Religion eine Gesinnung ist, die nur durch geistig wirkende Mittel geweckt und genährt werden kann, ist Luthers folgenreichste Entdeckung. Denn alle anderen Entdeckungen, die ihm danach noch gelungen sind, die Aufhebung der „außerweltlichen Askese", die Zerstörung des katholischen Sakramentsbegriffs usw. ergeben sich mit logischer Konsequenz aus jener ersten grundlegenden Anschauung. Drei dieser Konsequenzen sind für die Zukunft von besonderer Bedeutung geworden: 1. Die Erkenntnis, es gibt nur einen Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Gemeinschaft mit Gott, dieser Weg ist der Glaube. Damit wird der ganze bisherige Betrieb der Theologie entwertet und zugleich die neuplatonische Mystik, die bisher eine so große Rolle auch in der privaten Erbauung gespielt hatte, ihres Daseinsrechtes verlustig erklärt. 2. Die Erkenntnis, es gibt nur eine Weise, Gott zu verehren, das ist der Glaube, der Glaube einmal als Vertrauen auf die erbarmende Liebe Gottes zu den Sündern, der Glaube zum andern als die lebendige verwegene Zuversicht auf die gnädige Führung und Vorsehung Gottes, die dem Menschen alle Dinge zum Besten dienen läßt. Damit wird der ganze, bisherige Gottes*dienst* mit seinem ungeheuren sakramentalen und hierarchischen Apparat entwertet. Der Gottesdienst, der bleibt, ist kein Gottesdienst im technischen Sinne mehr, sondern nur eine Art pädagogischer Veranstaltung zur Erbauung und Erziehung der Gemeinde. 3. Da die Religion eine Gesinnung des Herzens ist, die jederzeit und in jeder Lebenslage sich betätigen soll und kann, so ist es ein Wahn zu glauben, daß der Mensch die Welt fliehen und der Welt sich entziehen müsse. Gott hat den Menschen vielmehr darum in die Welt gestellt, daß er die Welt in der Welt an dem Platze, der ihm durch die Vorsehung angewiesen ist, überwinde. Nicht das Kloster also, sondern der Beruf ist der normale Ort für die Bewährung des Glaubens und der Liebe zu dem Nächsten. Aber selbstverständlich ist die bloße Berufstreue noch nicht die Erfüllung des sittlichen Ideals. Sie ist es nur dann, wenn sie entsprungen ist aus dem Gehorsam gegen den in der natürlichen Ordnung der Gesellschaft sich offenbarenden Willen Gottes und, wenn der Beruf als ein Mittel betrachtet wird, dem Nächsten in selbstverleugnender Liebe zu dienen. Damit ist nicht nur eine Gleichstellung der weltlichen Berufe mit dem Berufe des Mönchos erreicht, wie sie schon bei dem deut-

schen Mystiker Johann Tauler gelegentlich sich findet, sondern die weltflüchtige Askese, das Mönchtum, ist prinzipiell überwunden und ein neues Ideal der persönlichen Lebensführung aufgestellt. Denn nicht einmal das Wort Beruf war in der von Luther geprägten Bedeutung vorher gebräuchlich gewesen.

So ist Luther durch die einfache Entdeckung, daß die Religion eine Gesinnung des Herzens sei, die als etwas Geistiges durch kein dingliches Mittel geweckt werden könne und in ihrer Betätigung an nichts Dingliches und Äußerliches gebunden sein dürfe, nicht nur ein Reformator der Religion, sondern auch ein Reformator der Ethik geworden, denn beides, Religion und Sittlichkeit, gehört für ihn aufs engste zusammen. Fromm sein heißt sowohl religiös als gut sein. Der Glaube tröstet nicht nur das Gewissen, er erfüllt die Seele zugleich mit der Freudigkeit, welche die Mutter aller Tugenden ist. Er erzeugt als „ein lebendig schäftig Ding" sofort in dem Menschen den Drang zur sittlichen Betätigung und bleibt als niemals ruhende Triebkraft in allem sittlichen Tun immer wirksam. Mit alledem hatte er aber zugleich — und das war für ihn und die Menschheit das Allerwichtigste — die Seelenstellung wiedergewonnen, die das Evangelium voraussetzt und fordert. Dieselbe läßt sich am besten vielleicht durch den Begriff kennzeichnen, der ursprünglich im Mittelpunkte seiner religiösen Anschauung stand: Demut; denn Demut ist erstlich die restlose Selbsthingabe an Gott, die aus dem Bewußtsein, alles Gute nur von ihm empfangen zu können, entspringt und daher von allem selber-etwas-sein und gelten wollen völlig absieht und in seligem Vertrauen alles aus Gottes Hand hinnimmt, was er sendet, Süßes und Saures, Liebes und Leides, Wehtat und Wohltat. Mit diesem neuen Lebensgefühl ist aber zweitens unabtrennbar verbunden die Hingabe des Selbsts an andere, die Demut im eigentlichen Sinne, die Bereitschaft zu dienen. Denn eben weil sich bei dem Demütigen die Aufmerksamkeit nicht mehr krampfhaft auf das eigene Ich konzentriert, weil er frei ist von der niederen Sorge für das tägliche Brot und das Fortkommen seiner Familie, frei auch von der höheren Sorge um die ständige Vervollkommnung des eigenen Selbst, von Ehrsucht, von Neid, von Scheelsucht, von Eifersucht und Rachsucht, löst der Anblick oder auch schon die bloße Vorstellung fremder Not, welcher Art sie auch sei, in ihm sogleich den Affekt der „quellenden Liebe" aus, wie Luther so gern sagt, d. i. den Trieb sein Selbst zu opfern in dienender und duldender Liebe. Da dieser Affekt nicht die Reaktion auf irgendwelche als liebenswürdig empfundene sinn-

liche oder geistige Reize außerhalb des liebenden Selbsts ist, so wendet er sich ganz von selbst, wie Luther ebenfalls oft bemerkt, in erster Linie gerade den hilfsbedürftigen und verachtetsten Menschenklassen zu, den Aussätzigen, Geisteskranken, Blinden, Taubstummen, den Zöllnern, Dirnen, Verbrechern, Glaubensfeinden (Samaritern). So wird der Demütige vollkommen im Sinne des Evangeliums, vollkommen wie Gott (Matth. 5, 48). Denn die Menschenfreundlichkeit Gottes ist gleichsam das Urbild der Demut, nämlich auch ein ständiges Sichhingeben an die Niedrigen, die nach ihm nicht einmal ernstlich fragen. Dabei ist sich der Demütige aber immer des Abstandes bewußt, der zwischen ihm und Gott besteht. Daß der Gott, der so unbedingt das Gute will, zugleich so menschenfreundlich ist, bleibt ihm immer ein unergründliches Geheimnis, das in seiner Seele ständig den Affekt der Furcht und Ehrfurcht — beides ist in der „kindlichen Furcht" enthalten, die Luther oft schildert, das Wort Ehrfurcht kennt er noch nicht — wach erhält und ihn nie vergessen läßt, daß Gott und das Gute eins sind. Das Gefühl für den unbedingten Wert des Guten kann ihm daher nie entschwinden. Es spannt und spornt den Willen, der sich in triebhaften Bewegungen völlig zu entspannen scheint, immer wieder an und verhindert damit ein rein triebhaftes Sichgehenlassen, in dem die spezifische Gefahr dieser Seelenstellung besteht, die Gefahr, der später die Theologen, die sich nie recht in sie hineingefunden hatten, wie Melanchthon und die Epigonen Luthers, durch allerlei künstliche Theorien vorzubeugen gesucht haben. Aber man muß jede Wahrheit hinnehmen mit der Gefahr, die in ihr liegt. Wer immer bloß an die Gefahr denkt, die jene innere Haltung haben kann, der kommt nie zu dem befruchtenden Erleben, das sie ermöglichen soll und allererst ein wahrhaft fruchtbares Wirken zeitigt, sondern wird wieder zurückgeworfen in die unfruchtbare Selbstelei, bei der der Mensch innerlich verarmt und den Weg zur Tat schließlich überhaupt nicht mehr findet.

Man hat im Laufe der Zeiten über den Wert dieser Grundgedanken der lutherischen Verkündigung je nach dem herrschenden philosophischen oder religiösen Standpunkte natürlich sehr verschieden gedacht und demzufolge auch über das Verhältnis Luthers zu dem katholisch-mittelalterlichen System sehr verschieden sich geäußert. Eine ganze Reihe solcher mehr für die Beurteiler als für Luther charakteristischer Werturteile haben wir schon kennen gelernt (1. Kapitel). Hier können wir uns daher begnügen, den neuesten Versuch dieser Art zu besprechen, die Kritik der

lutherischen Reformation von E. Tröltsch in der Kultur der Gegenwart (2. Auflage, 1909). Tröltsch behauptet: „Die religiöse Zentralidee des Protestantismus, also auch Luthers, ist die Aufhebung des katholischen Sakramentsbegriffes. Diese Idee, aber diese Idee allein, ist das unleugbar Moderne in Luthers Verkündigung. Denn in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen ist der Altprotestantismus nur eine Umformung „der mittelalterlichen Idee". Diese These ist zunächst schon aus Gründen der historischen Logik zu beanstanden. Statt von den positiven Grundgedanken Luthers auszugehen, rückt Tröltsch eine unzweifelhaft sehr wichtige negative Konsequenz jener positiven Gedanken in den Vordergrund und stempelt sie zur Zentralidee des Protestantismus. Hätte er sogleich die naheliegende Frage erwogen, wie „Luther gerade an diesem Zentralpunkte zur Durchbrechung des katholischen Systems" gekommen sei, dann hätte er sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß die sogenannte „Zentralidee" doch in etwas anderem besteht: nämlich in der neuen Anschauung von der Religion, die in dem Satze von „der Rechtfertigung allein aus dem Glauben" ihren lehrhaften Ausdruck gefunden hat, d. i. in der Auffassung der „subjektiven Religion" als einer Gesinnung des Menschen, der „objektiven Religion" als einer Offenbarung über die Gesinnung Gottes. Von hier aus ergibt sich dann von selbst die Aufhebung des katholischen Sakramentsbegriffs oder des Glaubens, daß das Heil eine dinglich zu denkende Kraft sei, bei deren Mitteilung Gott an bestimmte dingliche Mittel sich binde. Auch geschichtlich läßt sich nur diese Auffassung des Sachverhalts rechtfertigen. Zuerst 1512—1516 gewann Luther seine neue Anschauung von der Gnade, vom Glauben und von der Rechtfertigung. Danach erst schritt er 1520 in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche zum Angriff auf den katholischen Sakramentsbegriff. Daß diese Schrift von all seinen Schriften auf die Zeitgenossen den tiefsten Eindruck machte, ist durchaus richtig, aber warum wirkte sie so mächtig? Weil sie den Punkt traf, an dem der innere Gegensatz Luthers gegen das katholische System äußerlich am schärfsten hervortrat. Aber wichtiger ist die Frage: Haben wir in Luthers Anschauungen von Gnade, Glaube, Rechtfertigung wirklich nur eine Umformung der mittelalterlichen Idee oder, wie Tröltsch sich auch ausdrückt, nur neue Lösungen mittelalterlich-katholischer Probleme zu erblicken? Urteilt man nur nach dem ersten äußeren Eindrucke, so erscheint diese Behauptung in der Tat nicht ganz unberechtigt. Im katholischen System steht die Lehre von der Rechtfertigung im Mit-

telpunkte, im protestantischen Systeme auch, im katholischen Systeme spielen die Begriffe Gnade, Glaube, gute Werke eine große Rolle, im protestantischen Systeme auch usw. Aber es gibt schon zu denken, daß Luther des Begriffes Rechtfertigung gar nicht bedarf, um seine religiösen Gedanken rein und unverkürzt zum Ausdrucke zu bringen: nicht nur in dem kleinen, auch in dem großen Katechismus kommt derselbe nicht ein einziges Mal vor. Und sodann ist es doch kein nebensächlicher Umstand, daß alle jene Begriffe in Luthers Verkündigung einen ganz anderen Sinn haben wie in dem katholischen System. Sie sind gänzlich entkatholisiert, entmaterialisiert, verinnerlicht, verpersönlicht durch die neue, grundlegende Anschauung von der Religion. Die Gnade wird von ihm nicht mehr aufgefaßt als eine übernatürliche Kraft oder Medizin, die dem Menschen durch die Sakramente eingegossen wird und dann doch geistige und sittliche Wirkungen in ihm hervorbringen soll, sondern als eine Gesinnung Gottes, die in dem „Worte Gottes“ verkündigt wird und durch das Mittel des Wortes wirkt, wie auch sonst die Kundgebung einer Gesinnung durch das Wort wirkt. Die Rechtfertigung wird nicht aufgefaßt als eine Art physikalisches Wunder, vermittels dessen die Substanz der Sünde plötzlich durch die übernatürliche Substanz der Gnade ausgetrieben wird, sondern als ein geistiges, psychologisches Wunder, das ganz ohne dingliche Mittel in der Seele des Menschen sich vollzieht und in nichts anderem besteht als in dem Erwerb einer neuen Gesinnung, nämlich des rückhaltlosen Vertrauens zu der gnädigen Gesinnung Gottes. Der Glaube wird nicht geschildert als äußere Unterwerfung des Menschen unter die als äußere Rechtsordnung ihm gegenübertretende Lehre der Kirche, sondern als eine Gesinnung, als eine Gesinnung aber, die sich nicht auf etwas Äußerliches, sei's die Kirche, sei's eine Lehre, bezieht, sondern wieder auf eine Gesinnung, die Gesinnung Gottes. So finden wir allenthalben zwar dieselben Begriffe, aber total verschiedene Begriffsinhalte. Wie man hierin bloß eine Umformung der mittelalterlichen Idee erblicken kann, ist schwer zu begreifen. Für Menschen, die der Logik dieser Welt folgen, hat der Ausdruck Umformung in dem vorliegenden Falle jedenfalls nur dann einen Sinn, wenn man unter Form das Wesen der Sache, platonisch gesprochen, also die Idee, nicht die Form im gewöhnlichen Sinne versteht. — Allein hat man nicht wenigstens ein Recht, jene Lehren Luthers als neue Lösungen mittelalterlich-katholischer Probleme zu betrachten? Bereits seit Beginn des 14. Jahrhunderts zeigt sich in der katholischen Theologie, wie wir schon mehrfach andeuteten, das Bestreben, das

religiöse Denken aus den Banden des antiken Naturalismus und Substanzialismus zu erlösen. Duns Skotus versucht, indem er Gott streng als Wille und Person faßt, die Spuren des naturalistischen Pantheismus im Gottesbegriffe zu beseitigen und, indem er die Sünde rein als eine Äußerung des Willens denkt, dem Naturalismus auch in der Anschauung von der Sünde und der Erbsünde den Garaus zu machen. Er erschüttert durch seine Lehre vom Verdienste auch bereits die alte Auffassung der Religion als eines privatrechtlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und bemüht sich sogar schon bis zu einem gewissen Grade den Begriff der Gnade zu vergeistigen, indem er zwischen Sakramentsgnade und Rechtfertigungsgnade unterscheidet. Okkam und die Okkamisten folgen getreulich seinen Spuren. Sie führen die Kritik jener Grundbegriffe des katholischen Systems noch schärfer durch und versuchen auch schon den hierarchischen Kirchenbegriff zu entwurzeln. Zur selben Zeit aber beginnen die Mystiker den hierarchisch-kultischen Apparat der Kirche für die private Erbauung immer mehr beiseite zu schieben, um Raum zu gewinnen für eine innerlich-persönliche Aneignung der Religion, wie sie das frühere Mittelalter wenigstens in Laienkreisen nicht gekannt hatte. So richtig es nun ist, daß alle diese Ansätze nicht zu einer Beseitigung, sondern nur zu einer Zersetzung des katholischen Systems geführt haben, so unbestreitbar ist doch, daß darin Tendenzen zutage treten, die vorwärts weisen und erst in der Verkündigung Luthers völlig zum Durchbruche gelangen. Aber ist damit bewiesen, daß der Altprotestantismus in seinen wesentlichen Grundzügen nur eine neue Lösung mittelalterlich-katholischer Probleme sei? Keineswegs! Es ist nur bewiesen, daß schon in dem Zeitraume, den man seit Cellarius herkömmlicherweise mit dem unglücklichen Namen Mittelalter bezeichnet, Bestrebungen sich geltend machen, die allmählich zu einer völligen Zersetzung und, konsequent fortgesetzt, zu einem völligen Zusammenbruch des mittelalterlich-katholischen Systems führen mußten. Solche Bestrebungen und solche neue für das katholische System tödliche Ideen machen sich in der Tat um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts fast gleichzeitig auf allen Gebieten des Kulturlebens bemerkbar, so daß man dies Zeitalter, das Zeitalter Papst Bonifanz' VIII., mit Fug und Recht als eine wirkliche Wende der Zeiten bezeichnen kann: Damals tritt erstmalig in den politischen Theorien der französischen Publizisten und in der politischen Praxis des französischen Königtums der augustinisch-mittelalterlichen Anschauung vom universalen christlichen Menschheitsverbande das moderne Ideal des

souveränen Nationalstaates gegenüber, der nicht nur volle Autonomie, sondern auch unbeschränkte Herrschaft über alle Gebiete des materiellen und geistigen Lebens seiner Untertanen beansprucht. Zur selben Zeit beginnt mit Duns Skotus und Okkam die Kritik und die Auflösung des scholastischen Systems, mit der Mystik der Neutralisierung des hierarchisch-kultischen Apparates der Kirche für die praktische Frömmigkeit. Und was ebenso wichtig ist, der Grund- und Militäradel tritt mehr und mehr zurück hinter dem städtischen Bürgertum, das sich allenthalben, auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens, der Führung bemächtigt. In alledem erblickt man herkömmlicherweise jedoch nicht etwas Spezifisch-Mittelalterliches und Katholisches, sondern bedeutsame Symptome für die Auflösung der mittelalterlichen und für die Bildung einer neuen Kultur. Ganz besonders energisch und sehr früh hat die katholische Kirche sich zu dieser Auffassung bekannt. Sie hat nicht die „kranke“ Theologie des Duns und der Okkamisten, sondern die „gesunde“ Theologie des Thomas dogmatisiert, alle Mystik, die sich von der Kirche zu emanzipieren trachtet, strikte abgelehnt, die moderne Staatsidee und das ihr zugrunde liegende Kulturideal verworfen, den Konziliarismus, Episkopalismus, Gallikanismus, kurz alle politischen, kirchlichen, theologischen und religiösen Reformbestrebungen, die irgendwie den Bestand ihres Systems zu bedrohen schienen, abgewiesen, und sie konnte von ihrem Standpunkte aus zweifellos gar nicht anders handeln. Denn hätte sie jenen Bestrebungen auch nur in einem Punkte nachgegeben, so hätte sie sich selber aufgegeben. Wenn Luther also in seiner Entwicklung sich mannigfach durch die skotistisch-okkamistische Kritik des Dogmas und die erbaulichen Gedanken der Mystik beeinflußt zeigt, so gibt das noch lange kein Recht zu der Behauptung, daß seine Verkündigung lediglich eine neue Lösung mittelalterlich-katholischer Probleme sei. Erstens fehlt jener Kritik und jenen erbaulichen Gedanken gerade das Merkmal des spezifisch-Mittelalterlich-Katholischen. Zweitens hat er gerade die Grundgedanken seinen neuen religiösen Anschauung, die neuen Ideen vom Menschen, von Gott, vom Verhältnis des Menschen zu Gott sich in härtestem Ringen mit Okkam und der Mystik erkämpfen müssen, wobei ihm freilich die Mystik die Auseinandersetzung mit Okkam und Okkam wieder die Auseinandersetzung mit der Mystik wesentlich erleichterte (S. 68ff.). Aber das Ergebnis, zu dem er schließlich gelangt, ist doch alles andere eher als eine bloße Kreuzung von Okkamismus und Mystik. Denn drittens das Problem, das jene Auseinandersetzung beherrscht — die Frage, wie gelange ich,

der einzelne, zur Gewißheit der Vergebung —, ist weder von den Okkamisten noch von der Mystik schon gestellt worden noch auch von den Voraussetzungen beider aus durch einfaches Weiterdenken zu gewinnen. Beide suchen vielmehr mit aller Energie gerade die eigentümliche Bewußtseinsstellung und Stimmung zu erzeugen und festzuhalten, über die Luther hinaus will. Ja beide bemühen sich, diese Stimmung, das Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, möglichst zu verschärfen, die Okkamisten, weil dann der Fromme um so eher geneigt ist, sich sittlich anzustrengen, die Mystiker, weil nur so der Fromme in der vollkommenen Demut beharren kann, die selbst den ewigen Tod und die ewige Verdammnis gelassen von Gott hinnimmt. Aber auch für alle anderen Spielarten katholischer Frömmigkeit ist das Problem Luthers unerreichbar und unfaßbar, ja schon als Problem eine Gottlosigkeit und Ruchlosigkeit, von der der wahre Fromme mit Abscheu sich abwendet. Will man das Verhältnis des Reformators zu der Religion des Mittelalters richtig bestimmen, dann bleibt also nichts anderes übrig, als die Formel von Tröltsch geradezu umzukehren und zu statuieren: Luthers Verkündigung ist die Lösung eines neuen religiösen Problems auf Grund der okkamistischen Kritik des katholischen Systems und der praktisch-erbaulichen Gedanken der spätmittelalterlichen Mystiker.

Allein Tröltsch ist zu seinen Aufstellungen gar nicht auf dem in der Historie sonst üblichen Wege gelangt. Er hat seine ganze Konstruktion nicht von vorne, sondern von hinten entworfen. Statt zuerst den Inhalt des mittelalterlichen und des lutherischen „Systems" festzustellen und dann beide Systeme miteinander zu vergleichen, hat er sich zunächst bemüht, die Unterschiede zu ermitteln, welche zwischen der Kultur der Gegenwart und allen voraufgehenden Kulturen der christlichen Geschichte bestehen. Erst dann hat er die Besonderheiten jener älteren Kulturstufen genauer ins Auge gefaßt. Dies Verfahren ist gewiß ein gutes Mittel, um gewisse Charakterzüge der Kultur der Gegenwart kräftig zu veranschaulichen. Aber diese Charakterzüge werden dann nur zu leicht überscharf akzentuiert und dafür andere, vielleicht ebenso wichtige, übersehen oder doch als Überbleibsel älterer Kulturstufen mit dem Makel der Illegitimität behaftet und daher in ihrer Bedeutung für das Gesamtbild nicht ausreichend gewürdigt. Vor allem werden aber, wie bei all solchen retrospektiven Geschichtsbetrachtungen, Gegenwart und Vergangenheit unwillkürlich unter dem Gesichtspunkte des Kontrastes und nicht unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung einander gegenübergestellt, so daß die Abstände der

Kulturstufen schroff hervortreten, während umgekehrt bei der Betrachtung der Kulturstufen der Vergangenheit die Unterschiede unwillkürlich verwischt und abgeschwächt und die festen Konturen möglichst aufgelöst werden, da dann die gewünschte Kontrastwirkung um so eher sich einstellt. D. i. mitten im Verlaufe der historischen Betrachtung wird der modus procedendi geändert. Erst werden die wahrgenommenen Gegensätze verschärft, dann ebenso energisch ausgeglichen. Daß auf diese Weise kein getreues Gesamtbild der geschilderten Zeitalter gewonnen werden kann, liegt auf der Hand. Die Projektionen werden notwendig immer etwas schief, die Perspektiven zu kurz, die Beleuchtung fällt bald zu grell, bald zu farblos aus, auch wenn der Darsteller bemüht ist, möglichst nach der Natur, d. i. nach den Quellen zu arbeiten. — Dies eigentümliche, aber bei dem charakterisierten Verfahren unvermeidliche „Versehen“ ist Tröltsch gerade da passiert, wo er die mittelalterliche Bestimmtheit des Altprotestantismus mit Händen zu greifen glaubt, nämlich in der Beurteilung des reformatorischen Autoritätsbegriffs, der reformatorischen Ethik und der reformatorischen Anschauung von der Kirche. Wie das Mittelalter, führt er aus, so setzt auch Luther voraus: die wahre Religion ist bekannt. Der Inhalt der Offenbarung läßt sich genau feststellen und ist von jedermann zu respektieren. Denn die Offenbarung ist selbstverständliche Autorität für jedermann. Nur gilt Luther als Organ und Träger der Offenbarung und der Autorität nicht mehr die lehrende Kirche, sondern allein das „Wort Gottes“, die Bibel. Das ist durchaus richtig. Aber ist dieser Autoritätsbegriff wirklich nur für die mittelalterliche Kirche und den Altprotestantismus charakteristisch? Nein! er ist schon dem Urchristentum bekannt, denn was für Luther die hellen und klaren Sprüche der Hl. Schrift sind, das sind für die Urchristen die Schriften des hebräischen oder des alexandrinischen Kanons, die Worte Christi, die Weisungen der altchristlichen Propheten, nämlich absolute Offenbarung, absolute Wahrheit, unbedingt verpflichtende Autorität. Es handelt sich also hier nicht um eine spezifisch mittelalterliche, sondern um eine gemeinchristliche Vorstellung. Das spezifisch Mittelalterliche und Katholische, den Glauben an die Offenbarungsfunktion der lehrenden Kirche und die damit gegebene Veräußerlichung und Materialisierung des Autoritätsbegriffs, hat Luther gerade überwunden, und zwar wirklich überwunden, nicht bloß umgeformt, indem er, wie man oft noch behauptet, an Stelle der lehrenden Kirche einfach die äußere Autorität des Bibelbuchstabens setzte. Denn Offenbarung und Autorität kann das

Wort Gottes nach seiner Meinung faktisch nur für denjenigen werden, dem es sich durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf seine Seele als ein Wort Gottes eindrücklich bezeugt hat. Ob diese Korrektur der alten Autoritätslehre genügt, darüber kann man ja streiten. Daß der Autoritätsbegriff selbst aber für das Christentum unentbehrlich ist und auch dem „Neuprotestantismus" für unentbehrlich gilt, das beweist gerade die allerneueste protestantische Theologie auf Schritt und Tritt. Denn was sind die Spekulationen über die Idee des Christentums und über den historischen Christus als Organ der Offenbarung und als Autorität anders als Versuche, die alte Autoritätslehre zu spiritualisieren und dadurch für das moderne Denken sicherzustellen? — Fast noch mehr Gewicht legt Tröltsch als Ethiker und Soziolog auf den zweiten Punkt, die innere Verwandtschaft der lutherischen und der mittelalterlich-katholischen Ethik. Er behauptet: auch Luthers Christentum sei im Grunde noch durchaus asketisch. Nur dadurch unterscheide sich der Reformator von dem Mittelalter, daß er nicht mehr außerweltliche, sondern innerweltliche Askese fordere, nicht mehr äußere, sondern nur innere Weltflucht, nämlich die stets mitten in der Welt zu betätigende innere Unabhängigkeit des Herzens von der Welt und ihren Gütern wie ihren Leiden. Das ist wieder zweifellos richtig. Die geistige Herrschaft (imperium spirituale) über die Welt, die der Reformator in so mächtigen Tönen preist, hat in der Tat mit dem modernen Kulturgedanken nicht das mindeste zu tun. Sie bedeutet nichts anderes als die innere Freiheit und Unabhängigkeit von der Welt. Aber es braucht kaum erst gesagt zu werden, daß das Streben nach dieser inneren Unabhängigkeit nicht nur für das Mittelalter und die Reformatoren, sondern für das Christentum aller Zeiten und Orte charakteristisch ist, daß es sich also hier wieder um einen gemeinchristlichen, nicht um einen mittelalterlich-katholischen Zug der lutherischen Verkündigung handelt. Das spezifisch Mittelalterliche und Katholische hat Luther auch hier wieder gerade abgetan. Denn das spezifisch Mittelalterliche und Katholische ist auch hier wieder „die Materialisierung der religiösen Idee", die Vorstellung, daß der Mensch sich von der Welt nur dann ganz unbefleckt erhalten könne, wenn er auch äußerlich vollständig die Verbindung mit der Welt, ihren Gaben und Aufgaben, löse, und die Behauptung, daß die übernatürliche Lebensweise des Asketen der Richtweg zur Seligkeit sei. — Ganz dasselbe gilt drittens auch von Luthers Verhältnis zu der katholischen Idee der Kirche. Was an dieser Idee gemeinchristlich ist, die schon dem Urchristentum geläufige Vorstellung, daß

Christus durch seinen Geist in der Welt immer gegenwärtig sei, um die Menschen zum Glauben und damit zur Teilnahme an seinem Reiche zu führen, das hat der Reformator festgehalten, was davon aber spezifisch katholisch ist, die Überzeugung, daß jenes Reich Christi in der äußeren hierarchisch verfaßten Kirchenanstalt sich sichtbar darstelle, und den Glauben, daß eine bestimmte äußere Rechtsordnung für das Reich Christi wesentlich sei, das hat er wiederum gänzlich abgetan. Allein hat er damit auch alle Ansprüche des mittelalterlichen Kirchentums gänzlich abgetan, vor allem den wichtigsten jener Ansprüche, daß die Kirche berufen sei, das ganze Kulturleben als oberste Gesetzgeberin zu leiten, zu ordnen, zu regieren und als die von Gott bestellte Verwalterin der Lehre und der Sakramente die Gläubigen dauernd unter ihrer Vormundschaft halten „dürfe"? In der Tat! er hat auch in dieser Beziehung die Verbindung mit dem Mittelalter nicht radikal abgebrochen. Er hat die echt mittelalterliche Institution der Volkskirche ruhig beibehalten. Aber er hat dieselbe dabei nicht nur umgeformt, sondern zu etwas ganz anderem gemacht, als sie bisher war. Erstlich hat er ihr eine ganz andere Bedeutung für das religiöse Leben beigelegt, als sie bisher beanspruchte. Sie gilt fortan, soweit sie äußerlich sichtbare Rechtsanstalt ist, nicht mehr als eine göttliche Stiftung, sondern als eine Institution menschlichen Rechts. Sie gilt fortan nicht mehr schlechthin, sondern nur, sofern sie Christum treibet, als Heilsanstalt. Vor allem aber gilt sie nicht mehr als die einzige und ausschließliche Heilsanstalt, sie muß vielmehr jetzt als solche auch alle anderen Kirchen, religiösen Anstalten und Vereine gelten lassen, die irgendwie der Verkündigung von Christus dienen. Denn wo immer Christus verkündigt wird, da ist das Reich Christi oder die Kirche im idealen Sinne, aber nicht ist auch überall da, wo die äußere Rechtskirche ist, unfehlbar das Reich Christi. Im Zusammenhange damit hat der Reformator zweitens auch die Aufgaben der Volkskirche wesentlich anders bestimmt als das Mittelalter. Sie hat keinen anderen Beruf, als Christus zu verkündigen. Sie hat daher weder das Recht noch die Pflicht, auch das leibliche Leben der Menschheit zu ordnen, noch auch irgendwelchen Anlaß, die Menschen hierbei durch Gesetze und Vorschriften zu bevormunden, als könnten sie das mit Hilfe der „Vernunft" nicht allein besorgen. Sie hat sich aber weiter damit zu begnügen, Christus zu verkündigen, d. i. sie ist wesentlich nur Missionsanstalt und Schule für diejenigen, die noch nicht rechte Christen sind. Sie ist daher weder fähig noch befugt, die wahren Christen oder die Christgläubigen, die mit Ernst Christen sein

wollen, dauernd zu leiten, zu regieren und zu bevormunden. Damit ist erstlich die mittelalterliche Kulturidee grundsätzlich abgetan. Die Kirche ist wieder beschränkt auf ihren nächsten Beruf: Seelen zu retten. Ja, dieser nächste Beruf ist jetzt ihr einziger Beruf geworden. Denn der jüngste Tag steht vor der Türe, und es sind noch so viele zu retten, daß hinter dieser wichtigsten Aufgabe alle anderen möglichen Aufgaben für den Reformator zurücktreten. Er hat daher auch das alte, durch seine Reformation wieder neu gestellte Problem „Christentum und Kultur" überhaupt nicht grundsätzlich beantwortet. Er hat nur, und zwar bejahend, Stellung genommen zu der Frage, ob ein Christ mit gutem Gewissen Beamter, Soldat, Fürst, Kaufmann sein dürfe, und wieder und wieder betont, daß es unfromm und unsittlich sei, Geld gegen hohe Zinsen auszuleihen. Das ist alles. Aber so viel steht doch fest, daß er eine so vollständige Anpassung des Christentums an die Kultur und der Kultur an das Christentum, wie sie das Mittelalter durch die Unterwerfung des ganzen Kulturlebens unter die Herrschaft der Kirche zu erreichen versuchte, weder für möglich noch für wünschenswert gehalten hat. Allein die Volkskirche hat nicht nur für ihn aufgehört, Gesetzgeberin und Leiterin des ganzen Kulturlebens zu sein, sie hat auch das Recht verloren, die Gläubigen dauernd zu bevormunden. Den wahren Christen hat sie faktisch nichts mehr zu sagen. Die wahren Christen sind ihrer Zucht entwachsen. Eben darum sind die wahren Christen in der Lage, ein Ideal zu realisieren, das die Volkskirche als eine äußere Rechtsanstalt nie selber realisieren kann: das Ideal einer christlichen Gemeinschaft. Sie können nämlich freiwillig zu sogenannten Versammlungen sich zusammentun und dann erstens in freier Privatandacht sich gemeinsam erbauen, zweitens im Sinne des christlichen Ideals durch strenge Zuchtübung sich gegenseitig erziehen und drittens gemeinsam allerlei gute Werke der Nächstenliebe treiben. Das wird dann erst die „rechte Art der evangelischen Ordnung" sein. Denn damit ist eine Form der religiösen Organisation gewonnen, die der evangelischen Anschauung entspricht, daß alle Christgläubigen als Priester fähig und befugt sind, in Fragen des religiösen und sittlichen Lebens selber zu entscheiden. In dem Momente, in dem er die Volkskirche im evangelischen Sinne reorganisiert hat, faßt der Reformator also sogleich die Stiftung einer völlig neuen Art religiöser Organisation ins Auge, die neben die Volkskirche treten soll, und es war ihm sicher mit diesem Gedanken völlig ernst, wenn er auch schon 1527 angesichts der sittlichen Verwilderung und religiösen Unreife des Volkes die

„Hoffnung" aufgab, selber noch solche Versammlungen „anrichten" zu können, und den Versuch der Hessen nicht gutzuheißen vermochte, damit gleich bei der Reorganisation der Volkskirche zu beginnen. Er hat also faktisch nicht einfach die mittelalterliche Institution der Volkskirche beibehalten. Er hat vielmehr auch hier das, was spezifisch mittelalterlich und katholisch ist, abgetan, die Aufgaben der Volkskirche ganz neu bestimmt und schon die Stiftung einer völlig neuen Art religiöser Organisation in Aussicht genommen, in welcher allererst das der evangelischen Anschauung vom Priestertum der Gläubigen entsprechende Ideal der „Kirche", soweit das auf Erden möglich ist, seine Darstellung finden sollte. Dieser Plan ist freilich vorerst ein Plan geblieben. Aber es ist doch sehr bemerkenswert, daß sich seine Gedanken über die praktische Ausgestaltung der Religionspflege bereits um die beiden typischen Formen religiöser Organisation bewegen, deren Nebeneinander und Spannung für den Protestantismus ebenso charakteristisch ist, wie für den Katholizismus das Nebeneinander und die Spannung von Weltkirche und Mönchtum: Volkskirche und Gemeinschaft. Und auch das Wertverhältnis der beiden Typen ist von ihm schon so bestimmt worden, daß dagegen kaum etwas zu erinnern ist. Die freie Gemeinschaft ist in der Tat, wofern sie nicht in „Rotterei", d. i. Sektiererei, verfällt, die „rechte Art der evangelischen Ordnung", und der ideale Beruf, aber auch die Schranken der Volkskirche können schwerlich genauer charakterisiert werden als durch die Prädikate: Missionsanstalt und Schule.

Danach darf man wohl behaupten, daß man sich geradezu den Weg zu einem geschichtlichen Verständnisse nicht nur Luthers, sondern auch des mittelalterlich-katholischen Systems versperrt, wenn man beide nach den Formeln taxiert: „die Verkündigung Luthers ist in ihren wesentlichen Grundzügen nur eine Umformung der mittelalterlichen Idee" oder „nur eine neue Lösung mittelalterlich-katholischer Probleme". Gerade das Gegenteil ist richtig. Die wesentlichen Grundzüge und die Probleme sind bei Luther neu, die Formen sind in mancher Beziehung die alten geblieben. Eher verdient da doch noch die alte katholische Anklage Glauben, daß Luther eine neue Religion begründet habe. Denn was das katholische Volk gemeiniglich unter Religion versteht, das ist in der Tat bei ihm nicht mehr zu finden. Er weiß erstlich nichts von einer an den Gebrauch eines bestimmten Rituals und an das Tun besonders geweihter Personen gebundenen und daher beliebig oft wiederholbaren Epiphanie Gottes im Kultus, d. i. in der Messe. Diese

von der Antike übernommene Anschauung hat er abgetan. Er weiß zum anderen auch nichts mehr von Gnadenmitteln im katholischen Sinne. Denn auch die unter dem Einflusse der stoischen Metaphysik entstandene alte katholische Vorstellung von der Gnade, wonach die Gnade ein durch die Sakramente mitteilbarer himmlischer Kraftstoff ist, hat er beseitigt. Er weiß zum dritten nichts mehr davon, daß der Mensch sich diese Gnade und damit mittelbar die Seligkeit verdienen könne. Denn wenn er auch nie bestritten hat, daß der Mensch von Natur auch Gutes wollen könne, so leugnet er doch immer mit aller Entschiedenheit, daß er von Natur im ganzen das Gute wolle und nur in einzelnen Fällen irre und fehle. In Wahrheit, meint er, liegt die Sache gerade umgekehrt: im einzelnen wollen wir das Gute, aber im ganzen ist unser Wollen bestimmt durch den übermächtigen Naturtrieb der Selbstsucht. Dieser Trieb aber ist so völlig mit unserem innersten Wesen verwachsen, daß er auch in dem Frömmsten nie ganz erlischt. Wer daher meint, sich die Huld Gottes durch gute Werke verdienen zu können, der hat sich noch nie klar gemacht, was „gut sein" eigentlich bedeutet, nämlich: absolute Reinheit des Wollens, noch auch recht bedacht, was Gott ist, nämlich der absolut Gute, und was selig sein im letzten Grunde heißt: nämlich wollen, was Gott will, und sich nur von Gott regieren lassen. Der Reformator wird daher nicht müde zu betonen: im „Papsttum" kennt man den wahren Gott nicht. Statt des wahren Gottes verehrt man dort ein Idol, einen Abgott, einen erdichteten, einen gemalten Gott, einen Potzmann (Puppe), dem jeder sein eigenes Kleid anzieht, und statt der wahren Seligkeit, die letztlich in der Lust, der Liebe, dem Vertrauen zu Gott und in dem freudigen Drange, ohne Unterlaß Gutes zu tun, besteht und daher hier schon auf Erden anhebt, erdichtet man sich einen sinnlich-übersinnlichen Freudenzustand in dem „Gaukelhimmel, wie man ihn den Kindern vorzustellen pflegt, und wie die Maler ihn malen". Schon er sucht und sieht das Neue seiner Reformation sonach „in der Theologie", in der Theologie d. i. in seiner Anschauung von Gott, und in seiner Anschauung vom Heil oder von der Seligkeit, also in den Glaubensgedanken, die im Zentrum jeder religiösen Anschauung stehen. Viertens weiß er auch nichts mehr davon, daß der Mensch mit Gott „ohne Mittel" in Ekstasen und Visionen verkehren und durch Askese oder „heroische Tugenden" sich selber auf solche Erlebnisse „präparieren", d. i. durch die Askese übernatürliche Gaben oder Charismen, wie das charisma dioraticon oder die Gabe der Prophetie und das Charisma der parrhesia pros ton Theon oder die

Gabe, durch sein Gebet bei Gott Außerordentliches, also z. B. Heilwunder, zu erreichen. Auch diese zuerst in der monastischen Bewegung des 4. Jahrhunderts machtvoll hervortretende antike Anschauung, die bei Loyola wieder eine so große Rolle spielt, hat er rund und rein abgetan. Gott verkehrt, betont er immer wieder, jetzt mit den Menschen nur durch das Mittel des Worts. „Eingebungen ohne Mittel" gibt es nicht mehr, die „heroischen Tugenden" aber sind überhaupt keine Tugenden. Denn sie bestehen alle letzten Endes in selbst erwählten Werken, Übungen und Leiden und entfremden den Menschen dem wahren Gottesdienste, den Gott allein verlangt und haben will, nämlich dem Gottesdienst des Glaubens und der dienenden Liebe zu allen Menschenbrüdern, den ein jeder in dem besonderen ihm von Gott in dem gemeinen Orden der christlichen Liebe angewiesenen Berufe betätigen soll. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß heute keine Wunder und Zeichen mehr geschehen könnten. Es geschehen sogar tagtäglich größere Wunder als die Zeichen vom Himmel her, nach denen die Pharisäer einst so fürwitzig und lüstern aussahen. Durch sein Wort oder richtiger durch seinen Geist, der mit und bei dem Worte ist, macht Gott immer wieder Seelen lebendig, indem er in ihnen den Glauben und die Lust zum Guten weckt und ständig mehrt. Endlich fünftens weiß der Reformator nichts mehr davon, daß in der Seele ein Stück von der ewigen Gottsubstanz steckt, und daß es möglich sei, diesen im Kerker des Leibes eingeschlossenen Gottesteil durch eine bestimmte Dressur des Leibes und Geistes zum Einswerden, zur Verschmelzung mit der ungeteilten Gottheit zu bringen. Auch mit dieser aus der antiken Mystik stammenden Vorstellung ist er vollständig fertig geworden. Gott ist für ihn in keiner Weise mehr Substanz, sondern persönlicher Wille, und zwischen Gott und Mensch besteht nach ihm nicht, wie die Mystiker wähnen, eine natürliche Verwandtschaft, sondern ein von seiten des Menschen absolut unüberwindlicher natürlicher Gegensatz, der dann auch im Gebiet des Sittlichen sich fortsetzt und sich auch da als völlig unversöhnlich erweist. Denn er läuft im Grunde hinaus auf den radikalen Gegensatz von Gut und Böse. Ein Einswerden mit der Gottheit ist daher unmöglich. Möglich ist nur eine Gemeinschaft von Person zu Person, die wie jede solche persönliche Gemeinschaft nur von der „höheren Person" gestiftet werden kann und mit dem Glauben an den Höheren, d. i. mit dem Vertrauen zu dessen Huld und Güte, steht und fällt.

Man kann es sonach verstehen, daß noch Döllinger den Reformator kurzweg als den Stifter einer neuen Religion bezeichnet hat.

Diese Behauptung sollte aber natürlich ein Werturteil einschließen, nämlich das Verdikt: Luther ist kein Christ mehr und die Reformation nicht, wie die Protestanten meinen, die bewußte Rückkehr zu dem reinen Christentum der Urzeit, sondern eine Erhebung hochmütiger und zuchtloser Menschen, deren Gott ihr Bauch war, wider Gott und das Christentum; ja, der zweite Sündenfall der Menschheit, dessen üble Folgen jetzt aber schon fast überwunden sind. Denn der Protestantismus ist jetzt innerlich so zersetzt, daß sein endgültiger Untergang nur noch eine Frage der Zeit ist (Wetzer-Welte, Kirchenlexikon 10^2, 533). Ist dies Urteil sachlich begründet? Läßt man als christlich nur die Durchschnittsfrömmigkeit gelten, die z. B. Paulus im 1. Korintherbriefe bekämpft, dann muß man freilich urteilen: die in der katholischen Kirche übliche Schätzung der „Geistesgaben" und der Charismatiker ist urchristlich. Aber Paulus hat doch eben diese Schätzung bekämpft und als die bleibenden und in Gottes Augen maßgebenden Merkmale des Christenstandes den Glauben, die Liebe und die Hoffnung bezeichnet. Man kann also höchstens sagen, daß in der katholischen Kirche eine populäre Auffassung der Religion weiterlebt, die schon in den urchristlichen Gemeinden uns entgegentritt, aber von deren Führern abgelehnt worden ist. Dieser Kritik haben daher auch die Führer der katholischen Kirche in späterer Zeit sich nie ganz zu entziehen vermocht. Wenn Augustin in seinem Enchiridion sagt: die christliche Frömmigkeit ist Glaube, der in der Liebe tätig ist und Hoffnung hat; wenn Thomas von Aquino ausführt: die christliche Vollkommenheit besteht in der Liebe zu Gott und dem Nächsten, so sieht man deutlich, wie ernstlich auch sie bestrebt gewesen sind, jene Unterscheidung zweier Stufen der Frömmigkeit und die damit verbundene Schätzung der Geistesgaben und der äußeren Heiligkeit im Anschlusse an die Worte Christi und Pauli zu überwinden. Ganz dasselbe gilt von den religiösen Stimmungen und Vorstellungen, die in dem katholischen Kultus einen Ausdruck gefunden haben. Es ist nicht unmöglich, daß ähnliche Stimmungen schon im 1. Jahrhundert in den christlichen Gemeinden hie und da vorhanden gewesen sind. Aber weder die Versammlung zum Wort noch die Versammlung zum Brotbrechen war doch ein Kultus im katholischen Sinne, d. i. ein an ein bestimmtes heiliges Ritual gebundenes Tun besonders geweihter Personen, das eine Epiphanie der Gottheit zur Folge haben sollte. Zwar ist man fest überzeugt, daß der erhöhte Herr in diesen Versammlungen durch seinen Geist immer gegenwärtig ist und wirkt. Aber man weiß nichts von einem heiligen Ritual, an das seine Wirksamkeit ge-

bunden wäre, nichts von einem eucharistischen Opfer, nichts von Priestern. Weiter: von der für alle katholische Frömmigkeit charakteristischen Unterordnung des Gläubigen unter die lehrende und leitende Tätigkeit der hierarchisch verfaßten Kirche ist im Neuen Testamente überhaupt noch keine Spur zu entdecken. Denn eine hierarchisch verfaßte Kirche gibt es damals noch nicht. Die Kirche, an die man glaubt, ist, wie bei Luther, die Gesamtheit derer, die sich durch den Geist Christi mit Christus zu einer Gemeinschaft des Geistes und Lebens verbunden wissen. Und endlich, was die Hauptsache ist: Luther hat, wie wir sahen, die innere Stellung zu Gott, Welt und den Menschen wiedergewonnen, die das Evangelium voraussetzt und fordert (S. 228f.). Sowenig man berechtigt ist, Urchristentum und reformatorisches Christentum einfach zu verselbigen, so verkehrt und unhistorisch wäre es sonach doch, wenn man die Tatsache in Abrede stellen würde, daß in dem Christentum Luthers Antriebe und Anschauungen sich siegreich durchgesetzt haben, die schon in den Führern der Urchristenheit lebendig gewesen sind. Es ist darum kein Zufall, daß die Reformation mit einem Bibelerlebnis begonnen und, wo immer sie Raum gewann, sofort das biblische Christentum wieder zum Erlebnis für die Menschheit zu machen getrachtet hat. Es bekundet sich auch darin, daß sie nicht das Ende des Christentums ist, sondern wenn auch nicht das Ende, so doch ein Ende des mittelalterlich-katholischen Christentums, nicht der Anfang einer neuen Religion, sondern nur eine neue Entwicklungsstufe der christlichen Religion, in der gewisse, aus der Antike aufgenommene Elemente des katholischen Christentums ausgeschieden worden sind, und die von den Führern der Urchristenheit grundsätzlich vertretene Anschauung von der Religion endlich wieder zum Durchbruche gelangt ist. Das Wort Reformation bringt diesen historischen Tatbestand in kürzester und schlagendster Form zum Ausdruck. Wir haben also gar keinen Anlaß es aufzugeben und es wieder durch das rationalistische Wort Kirchenverbesserung, das die Ansicht von Tröltsch am besten wiedergeben würde, oder durch die alte kriegerische Parole „die sogenannte Reformation", in der die katholische Kirche ihr Urteil über Luthers Tat zusammengefaßt hat, zu ersetzen.

Aber freilich, so neu gerade die Probleme und die wesentlichen Grundzüge von Luthers Verkündigung sind, so recht hat doch der Dichter, wenn er von ihm singt: Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet. Mittelalter und Neuzeit rangen in der Tat in seinem Innern ständig miteinander, und wie allen, auch den hervorragend-

sten Denkern, glückte es auch ihm selbstverständlich nicht immer, sich ganz dem Banne älterer Denkgewohnheiten und im Prinzip längst überwundener Vorurteile zu entziehen. Es kreuzen sich daher auch bei ihm nicht selten alte, ererbte Anschauungen mit ganz neuen selbst erarbeiteten Gedanken, und auch er ist selbstverständlich im Streite mit anderen geneigt, gerade diese anfechtbaren Positionen seines Systems aufs schärfste zu betonen und so energisch in den Vordergrund zu rücken, als handle es sich dabei für ihn um Leben und Seligkeit. Das klassische Beispiel hierfür ist der Abendmahlsstreit. Aber fast noch deutlicher als in seiner Lehre von den Sakramenten tritt jene eigentümliche Doppelgesichtigkeit seines Denkens an den Tag in seinen Äußerungen über das Wesen und den Wert der Ehe und in seinen Ausführungen über die Aufgaben und den Ursprung der weltlichen Gewalt oder des Staates.

Es hat wenige Menschen gegeben, die so hoch von der Ehe gedacht und so eifrig die Ehe empfohlen haben wie Luther. Er wird nicht müde, sie als eine Ordnung Gottes, als eine Schule der vollkommensten Sittlichkeit, als das süßeste, lieblichste, keuscheste Leben zu preisen. Die fleischliche Gemeinschaft der Eheleute ist freilich die Grundlage für jede normale Führung der Ehe, aber sie ist nicht der einzige, geschweige denn der höchste Zweck der Ehe. Ihr höchster Zweck ist die Stiftung einer nicht bloß natürlichen, sondern auch sittlichen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die auf die Gemeinschaft der sittlichen Aufgaben, insbesondere bei der Erziehung der Kinder, und auf die Gemeinsamkeit der religiösen Überzeugung sich gründet. Allein diese Betrachtungen werden immer wieder durchkreuzt von einer asketischen Reflexion, der der Reformator sich nie ganz zu entschlagen vermag. Auch er kann noch nicht umhin, in dem „Furor" des Geschlechtstriebes etwas Unreines, Unheiliges, ja eine Manifestation der Sünde zu erblicken. Im Hinblick darauf sieht er in erster Linie doch in der Ehe immer eine von Gott verordnete Arznei wider die tyrannische Macht der Sinnlichkeit, durch deren weisen Gebrauch die Unruhe des Triebelebens sich ermäßige und es Mann und Frau ermöglicht werde, in eine sittliche Lebensgemeinschaft zu treten.

Nicht anders steht es mit seinen Äußerungen über die Aufgabe, den Zweck, den Ursprung der weltlichen Gewalt. Man redet wohl heute noch von „Luthers Anschauung" oder gar von „Luthers Lehre von Staat und Gesellschaft". Aber man täte gut, von vornherein auf diese Formulierung zu verzichten. Denn sie erweckt ganz falsche Erwartungen. So wenig der Reformator die Ausdrücke

Staat und Gesellschaft kennt, so wenig kennt er die Sache. Denn einen Staat und eine Gesellschaft im modernen Sinne des Wortes gab es im damaligen Mittel- oder Norddeutschland noch nicht, es gab nur eine große Zahl von staatsartigen Gebilden, die aber alle eine sehr unvollständige Anschauung vom Staate darboten. Kein Wunder daher, daß auch der Reformator noch, wenn er über den Staat reflektiert, immer nur den stärksten staatbildenden Faktor jener Gebiete ins Auge faßt, die Obrigkeit, und der politischen Entwicklungsstufe seiner Umgebung gemäß auch bei der Bestimmung der Pflichten der Obrigkeit ganz von mittelalterlichen Begriffen ausgeht. Wie für das klassische Mittelalter, so ist auch für ihn Ausgangspunkt und Voraussetzung aller politischen Reflexion die Idee des universalen christlichen Menschheitsverbandes, der „Christenheit" oder des „gemeinen Ordens der christlichen Liebe", dessen Erhaltung und Regierung allenthalben den drei heiligen Orden oder der natürlichen Hierarchie anvertraut ist, dem Nähramt oder Nährstand, dem Wehramt oder Herren- und Wehrstand, dem Lehramt oder Lehrstand. Daß seine gänzlich neue Auffassung von der „geistlichen Gewalt", wonach dieselbe nur in der Verkündigung des Wortes besteht und ein Recht aller Gläubigen ist, und die ebenfalls neue Lehre, daß die weltliche Obrigkeit unter Umständen mit Gewalt die kirchlichen Zustände reformieren soll, während er von einem Reformationsrechte der geistlichen Gewalt gegenüber der weltlichen nichts mehr weiß, faktisch eine Auflösung jener altertümlichen Vorstellung involviert, läßt er dabei ganz außer acht. Denn auch in diesem Punkte hat er es, wie so oft, versäumt, seine Gedanken zu Ende zu denken. Wie das klassische Mittelalter, so interessieren ferner auch ihn im Grunde nur zwei Probleme der Staatslehre: die Frage nach den Aufgaben und dem Zwecke und die eng damit zusammenhängende Frage nach der Entstehung des Wehramtes oder der Obrigkeit. Und wenigstens die letztere Frage beantwortet auch er noch ganz im Stile Augustins, wenn er behauptet, daß die Aufrichtung einer Obrigkeit erst durch die Sünde notwendig geworden sei, und daß der ideale Christ im Grunde einer Obrigkeit nicht bedürfe. Denn „wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein König, Fürst, Herr, Schwert noch Recht not oder nütz, wozu sollt's ihnen auch, dieweil sie den Heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod". Danach begreift man, daß er auch über die Aufgaben der Obrigkeit im allgemeinen ganz ähnlich denkt wie das Mittelalter.

Die weltliche Gewalt soll durch scharfe Handhabung des Schwertes die Bösen in ihrem Gebiete niederhalten und, falls die Untertanen von außen angegriffen werden, sie im Notkriege — denn nur dieser ist erlaubt — gegen äußere Feinde schützen. Wahrung des inneren und äußeren Friedens, das ist also ihr eigentlicher Beruf. Allein obgleich sie erst durch die Sünde notwendig geworden ist, ist sie doch eine Ordnung und Stiftung Gottes. Das sagt nicht nur auf das bestimmteste die Heilige Schrift, das sagt einem jeden auch das natürliche Recht oder natürliche Gesetz, das Gott bei der Schöpfung dem Menschen ins Herz geschrieben hat, und das eben darum auch als göttliches Recht oder göttliches Gesetz bezeichnet werden kann. Dies natürliche Recht ist der Inbegriff der sittlichen Forderungen, deren Gültigkeit jeder Mensch ohne weiteres zugibt, weil seine „Seele danach gebildet und geschaffen ist". Es gehören dazu alle Forderungen, die in den zehn Geboten ausdrücklich noch einmal eingeschärft worden sind, es werden dadurch aber auch alle Einrichtungen als göttliche Ordnungen sanktioniert, die in jenen Geboten geschützt werden, wie die Ehe, die Familie und auch die Obrigkeit. Denn die Obrigkeit „gehört in den Vaterstand", sie darf daher kraft natürlichen Rechts dieselben Rechte beanspruchen, wie die Eltern, kraft natürlichen Rechts Ehre, Schoß, Zoll, allerlei Dienst und Gehorsam bis zur Preisgabe des Lebens von den Untertanen fordern und gegen Diebe, Einbrecher, Mörder, Aufrührer mit der Schärfe des Schwertes vorgehen. Aber der Begriff des natürlichen Rechts greift noch weiter. Er legitimiert schon nach Luther die ganze agrarisch-ständische Gesellschaftsordnung der Reformationszeit als eine göttliche Ordnung und stempelt jeden Versuch, diese Ordnung umzustoßen, zum Verbrechen: eine für die ganze Zukunft des Luthertums ungemein folgenreiche, aber im Grunde ganz altertümliche Anschauung. Der Begriff des natürlichen Rechts ist ein Erbstück der griechischen Philosophie, die Gleichsetzung des natürlichen Rechts mit den zehn Geboten ist schon den altkatholischen Theologen und der Gedanke, die ganze weltliche Rechts- und Gesellschaftsordnung auf das natürliche Recht zurückzuführen, schon dem Mittelalter geläufig. Luthers politische und soziale Anschauungen sind also in sehr wesentlichen Punkten sehr altertümlich, mittelalterlich, unmodern. Aber auch hier zeigt es sich, daß sein Geist zweier Zeiten Schlachtgebiet ist. Auch hier hat er doch den mittelalterlichen Vorstellungskreis siegreich an den entscheidenden Punkten durchbrochen. Dem klassischen Mittelalter gilt der Inhaber der weltlichen Gewalt nur als der Büttel der Kirche, das weltliche Recht nur insoweit

als Recht, als es dem kirchlichen Recht nicht widerstreitet und von der Kirche nicht beanstandet wird. Dieser Anschauung tritt nun zwar schon bei den französischen Publizisten im Zeitalter Bonifaz' VIII. die Idee des souveränen Nationalstaates gegenüber. Aber erst Luther gelingt es, ihre religiösen Wurzeln zu zerstören, indem er das Dogma von dem göttlichen Berufe der Kirche zur Weltherrschaft und von der religiösen Autorität der kirchlichen Rechtsordnung auflöst. Erst durch Luther wird damit für das religiöse Bewußtsein die Souveränität der weltlichen Gewalt außer Zweifel gestellt, erst durch ihn jeder Versuch der Kirche, norm- oder gesetzgebend in das politische oder soziale Leben einzugreifen, als irreligiös erwiesen. Aber er spricht die weltliche Gewalt nicht nur frei von der Vormundschaft der Kirche, er zerstört auch die von Wiklif, Huß und ihren Epigonen in Kurs gesetzte Vorstellung von der gesetzgebenden Autorität der Bibel für das politische und soziale Leben und befreit damit die weltliche Obrigkeit und das weltliche Recht auch von der Vormundschaft des Bibelbuchstabens, indem er erklärt, daß alle rechtlichen Vorschriften der Bibel für die Christen nicht mehr verbindlich, sondern nur als Beispiel einer vernünftigen Gesetzgebung bedeutsam seien. Zugleich tritt er mit aller Energie für eine Erweiterung der staatlichen Aufgaben in der Richtung der modernen Staatsanschauung ein. Obgleich er meint, daß die Wahrung des inneren und äußeren Friedens der eigentliche Beruf der Obrigkeit sei, fordert er doch auch, daß die Obrigkeit durch Errichtung von Schulen, Bibliotheken und einen gewissen Schulzwang für die Bildung ihrer Untertanen sorge, durch scharfe Handhabung der Polizei gegen Müßiggang, Bettel, Völlerei, Kleiderluxus, Zucht und Ehrbarkeit in ihrem Gebiete fördere, durch strenge Gesetze wider den Wucher und die Handelsgesellschaften allem Unwesen in Handel und Wandel steuere, mit Rat und Tat für die Armen, Witwen und Waisen eintrete und auch sonst die leibliche Wohlfahrt des Volkes sich angelegen sein lasse, denn sie sei auch verpflichtet, jedermann zu lehren, wie er Haus und Hof regiere und Geld und Gut gewinne. Als Ideal eines Gemeinwesens schwebt also auch ihm eine Art Kulturstaat vor. Dies Ideal war allerdings nicht mehr ganz neu. Es macht sich schon geltend in der Politik der Stadtstaaten des 13. und 14. Jahrhunderts, es gewinnt seit dem 15. Jahrhundert auch auf die Politik der Territorialfürsten Einfluß. Aber so weit und bestimmt wird der „Vaterberuf" der Obrigkeit doch erst von Luther gefaßt und geschildert. Erst er hat doch die sogenannte Patriarchaltheorie, wonach die obrigkeitliche Gewalt als eine Entwick-

lungsform der väterlichen Gewalt zu betrachten ist, in das politische Denken eingeführt, erst er die Anschauung, daß der Fürst der Landesvater sei und als solcher zu regieren habe, begründet und damit einer neuen Auffassung des Staates und des Staatslebens Bahn gebrochen, die zwar nicht mit der modernen Staatsauffassung sich deckt, aber dem modernen Kulturstaat wenigstens in den lutherischen Ländern die Wege geebnet hat.

Gehört nun zu jenen über das Mittelalter hinausweisenden Ideen aber auch die Anschauung des Reformators über das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur Religion und öffentlichen Religionspflege? Diese Frage ist neuerdings wieder viel erörtert, aber sehr verschieden beantwortet worden, je nachdem man mehr den jungen oder den alten Luther zu Worte kommen ließ. Denn der junge und der alte Luther sind hierüber etwas verschiedener Meinung. Fest steht dem Reformator zeit seines Lebens nur der Grundsatz: Die Obrigkeit hat kein Recht, Fragen des Glaubens zu entscheiden, und die Überzeugung: Gedanken sind zollfrei. Daraus folgt dann weiter: Das alte Ketzerrecht des Mittelalters, welches unter Umständen auch das, was jeder bei sich selbst glaubt, zum Gegenstande eines kirchlichen Strafverfahrens macht, hört auf. Aber hat er aus diesen grundsätzlichen Erwägungen immer dieselben Konsequenzen gezogen? Erinnern wir uns zunächst, daß das damalige Recht außer der Ketzerei noch ein anderes Vergehen wider die Religion kannte: öffentliche Gotteslästerung oder Blasphemie. Dies Vergehen galt allgemein als ein schweres Vergehen, welches die Obrigkeit zu strafen *schuldig* sei. Die deutschen Reichsgesetze von 1495, 1512, 1530, 1532 sehen dafür in Übereinstimmung mit dem römischen Rechte nach „Gelegenheit und Gestalt der Person und Lästerung" wenigstens bei Rückfälligen Strafen an Leib und Leben vor. Hat Luther hierüber je anders geurteilt? Soviel wir wissen: nein. Nur über die Frage, was als Blasphemie anzusehen sei, war er sich anscheinend zunächst nicht ganz klar (Enders 5, 117). Erst 1530 fühlte er sich veranlaßt, hierüber einmal ordentlich nachzudenken und kam dabei zu dem Schlusse: Blasphemie ist jedes *öffentliche* Lehren und Lästern wider einen öffentlichen Artikel des Glaubens, d. i. wider einen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses (W. A. 31, 1. 208). Wer also z. B. *öffentlich* lehrt, daß Christus nicht Gott, sondern ein bloßer Mensch sei, daß er nicht für unsere Sünden genug getan habe, sondern jeder für sich selbst genug tun müsse, daß es keine Auferstehung der Toten, kein ewiges Leben und keine Hölle gebe, den darf die Obrigkeit nicht lei-

den, d. i. den hat sie mit Landesverweisung zu bestrafen. Damit wird niemand zum Glauben gezwungen, denn bei sich selbst kann jeder glauben, was er will, es wird nur das öffentliche Lehren und Lästern wider „die gemeinen Artikel der Christenheit" verboten. Man sieht hieraus zur Genüge: an unbeschränkte Lehr- und Religionsfreiheit hat der Reformator nie gedacht. Daß so etwas überhaupt möglich sei, war eine dem Denken dieses ganzen Zeitalters noch völlig fremde Vorstellung. Es bleibt dann aber doch noch für das Lehren und auch für das Lästern ein weiter Spielraum. Hat der Reformator wenigstens innerhalb dieses Spielraumes unbeschränkte Lehrfreiheit für statthaft und geboten gehalten? Zunächst: ja! „Es müssen Sekten sein", schreibt er noch im Sommer 1524 über Münzer und Genossen (15, 218 f.). „Man lasse die Geister aufeinanderplatzen und treffen. Werden etliche infolgedessen verführt, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegslaufe. Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden." Nur eine Schranke hat auch diese beschränkte Lehrfreiheit. Aufruhr darf unter keinen Umständen gepredigt werden. Wo das geschieht, da muß die Obrigkeit sofort zugreifen und solchen Predigern, ob sie nun lutherisch sind oder münzerisch, stracks „das Land verbieten". Aber unter dem Eindrucke des großen Unglücks, das Karlstadt, Münzer und ihre Gesellen mit ihrem heimlichen Treiben in „Kirchspielen, da sie niemand gesandt", angerichtet hatten, ändert sich in diesem Punkte später sein Urteil. „Aus widerwärtiger Predigt", schreibt er 1530 (31, 1, 209), „entspringt nicht bloß Sektiererei, sondern auch Unfriede, Haß und Neid in weltlichen Sachen." Sollten daher irgendwo Papisten und Lutherische öffentlich widereinander schreiben und predigen, und die Lutherischen merken, daß man sie nicht gern hört, so mögen sie abtreten und schweigen. Will oder kann aber keiner der beiden Teile Gewissens halber weichen, so nehme sich die Obrigkeit der Sache an und verhöre die Streitenden. Welcher Teil dann seinen Standpunkt aus der Heiligen Schrift nicht beweisen kann, dem gebiete sie einfach, stille zu schweigen. Noch unleidlicher als solche öffentliche Zwietracht in der Lehre ist aber das heimliche Treiben der Winkelprediger. Wer ohne Amt und Befehl insgeheim lehrt, der hat gewißlich Aufruhr oder noch Ärgeres im Sinne. Den lasse man nicht gewähren, wenn er gleich der Engel Gabriel selber wäre, sondern befehle ihn dem rechten Meister, welcher Hans heißt, d. i. dem Henker. Diese Regel gilt auch für die lutherischen Pfarrer, wenn sie sich unterstehen, in eines papistischen oder ketzerischen Pfarrers Gemeinde ohne desselbigen Pfar-

rers Wissen und Willen heimlich zu predigen und zu lehren. Wen hat der Reformator bei diesen harten Worten im Auge? In erster Linie die täuferischen Apostel, die insgeheim, aber auch öffentlich lehrten, daß man keine Obrigkeit leiden solle, und daß kein Christ Beamter sein dürfe, daß man kein Eigentum haben, Weib und Kind verlassen und alle Dinge gemein haben müsse (31, 1, 208). Aber waren diese Anklagen gegen das Täufertum ganz gerechtfertigt? Gab es darunter nicht manche friedliche, stille, leidsame Leute, die schlechterdings keine revolutionären Neigungen und Absichten hegten? Gewiß! aber sehr viele von ihnen waren doch nicht so harmlos, sondern sehr umstürzlerisch gestimmt. Daß die bestehende Obrigkeit eine irreligiöse Einrichtung sei, war seit Hubmaiers Tod die herrschende Meinung auch der Gemäßigten, die nicht daran dachten, selber zum Schwerte zu greifen. Auch kommunistische Ideen waren überall in den Gemeinden der „Kinder Gottes" verbreitet und ebenso die Überzeugung, daß der Taufgesinnte ohne weiteres seine Ehe mit einer „Heidin" lösen und seine Kinder verlassen könne, um eine „Schwester "zu heiraten. Am weitesten ging in all jenen Punkten der Bücherkolporteur Hänsel Hutt von Bibra, der fanatischste und blutgierigste aller Täuferapostel, und gerade dieser wilde Apokalyptiker war es, der in den fränkischen und thüringischen Besitzungen des Hauses Sachsen den größten Anhang fand. Es überrascht danach nicht, daß die Wittenberger Theologen im Oktober 1531 in einem Gutachten die Frage, ob die Obrigkeit die Wiedertäufer mit dem Schwerte strafen solle, mit „Ja" beantworteten, und daß auch Luther sein „Plazet" hinzufügte mit der charakteristischen Begründung: „Wiewohl es grausam anzusehen, daß man sie mit dem Schwert straft, so ist doch noch grausamer, daß sie das Amt des Wortes verdammen und rechte Lehre unterdrücken und dazu regna mundi (diese weltliche Obrigkeit) zerstören wollen (E. A. 4, 740). Ebenso urteilt er in einem Gutachten aus der Zeit der Täufergreuel in Münster vom 20. Oktober 1534 (de Wette 6, 151) und ähnlich auch in einem Bedenken für den Landgrafen von Hessen vom 5. Juni 1536 (Enders 10, 346). Er erklärt da, daß der Fürst die Täufer schon deshalb mit dem Schwerte strafen dürfe, weil sie unter Bruch des Eides dennoch wieder in sein Land sich eingeschlichen haben und das Volk verführen. Doch möge man allezeit Gnade neben der Strafe gehen lassen nach Gelegenheit der Zufälle. Kurz zusammen faßt er endlich seine Ansicht über diese Frage noch einmal in einer Tischrede vom September 1540 (Mathesius Nr. 378): „Die Täufer, welche aufrührerisch gegen die Obrigkeit

sind, bestraft der Kurfürst von Rechts wegen mit dem Tode. Die anderen, welche fanatische Meinungen haben, werden meist des Landes verwiesen." Er hat sonach in Sachen der Lehrfreiheit seinen anfänglichen Standpunkt zweifellos aufgegeben. Bis 1525 tritt er mit aller Energie für eine beschränkte Lehrfreiheit ein. Später will er von Lehrfreiheit nichts mehr wissen. Bis 1525 plädiert er auch bei notorischen Aufrührern, wie Münzer, nur für Landesverweisung. Später hält er in solchem Falle die Todesstrafe für gerechtfertigt. Wie er in jüngeren Jahren über Gotteslästerung dachte, ist nicht klar. Später betrachtet er jedenfalls, wie Melanchthon, in Übereinstimmung mit dem geltenden Rechte Blasphemie, d. i. jedes öffentliche Lehren und Lästern wider die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, als ein todeswürdiges Vergehen (Enders 8, 163). Das ist gewiß ein sehr bedeutsamer Wandel in seinen Anschauungen. Aber darf man im Hinblicke darauf behaupten: er sei in seinen alten Tagen wieder zu dem alten Ketzerrecht zurückgekehrt? Nein! Eine Inquisition, einen kirchlichen Ketzerprozeß kennt er nicht und wünscht er nicht, er kennt nur ein weltliches Strafverfahren wegen Störung des kirchlichen Friedens durch zwieträchtige Lehre, gegen aufrührerische Agitation wider die bestehende staatliche Rechtsordnung und gegen öffentliche Gotteslästerung, und er hält die Todesstrafe nur da für angezeigt, wo auch das geltende Recht sie fordert: bei Aufruhr und Gotteslästerung. Das private Bekenntnis bleibt aber nach wie vor frei. Was jeder bei sich selbst glaubt, soll nie Gegenstand eines Strafverfahrens werden. Mit diesen Grundsätzen und mit der auf ihnen beruhenden Praxis der lutherischen Obrigkeiten vergleiche man die Grundsätze und die Praxis der päpstlichen Inquisition in Italien seit 1542, dann wird man über den Unterschied zwischen Luthertum und Katholizismus auch in puncto Gedankenfreiheit und Lehrfreiheit wohl nicht mehr im Zweifel sein.

Ganz ähnlich wie zu der Frage der Lehrfreiheit stellt sich der Reformator zu der Frage der Kultusfreiheit. In jüngeren Jahren hat er sich mit dieser Frage überhaupt noch nicht beschäftigt, später geht er bei ihrer Beantwortung immer aus von den drei ihm wie ein Axiom feststehenden Grundsätzen: Die öffentliche Religionspflege gehört zum Stadtrecht, also zur öffentlichen Rechtsordnung. Zweierlei Predigt führt notwendig zum Aufruhr. Die wahre Religion ist bekannt und darf allein öffentliche Duldung beanspruchen. Daraus schließt er dann: Die Unterdrückung des öffentlichen katholischen Kultus ist eine Pflicht der

Obrigkeit, die Unterdrückung der evangalischen Predigt dagegen unberechtigte Glaubenstyrannei. Er billigt daher das Verbot des katholischen Kultus nicht nur, er fordert es, ja er meint, es sei kein Glaubenszwang, wenn die Obrigkeit grobe Lästerer in den evangelischen Gottesdienst treibe und sie zum Auswendiglernen des Katechismus anhalte, damit sie wenigstens die Ökonomie lernen, d. i. lernen, wie sie sich als Bürger und Hausväter zu verhalten haben. Denn die Volkskirche ist nicht bloß Missionsanstalt für das Reich Christi, sondern auch öffentliche Erziehungsanstalt zu bürgerlicher Sittlichkeit und Ehrbarkeit, und nur darum darf sie von der Obrigkeit nicht bloß Schutz, sondern auch materielle Hilfe beanspruchen.

Die Freiheit der privaten Religionsübung wird durch all dies jedoch nicht berührt. „In den Kammern mögen auch die Andersgläubigen anbeten und dienen, wem sie wollen und wieviel Göttern sie wollen." Beliebt es daher den Mönchen, bei verschlossenen Türen ihre Lästerung zu treiben, so soll ihnen das ebensowenig verwehrt sein wie den Juden in ihren Synagogen. Aber wie, wenn nun katholische Fürsten den Evangelischen mit gleicher Münze heimzahlen und die freie Predigt des Evangeliums unterdrücken? Dann sind sie ohne Zweifel Tyrannen, offenbare Empörer wider Gottes Wort. Allein darf man sie dann auch als Tyrannen behandeln, sich wider sie empören, verschwören und ihrer Herrschaft ein Ende machen? Keineswegs! Wollen sie die evangelische Predigt nicht dulden, so mögen sie das auf ihre eigene Verantwortung und Gefahr immerhin tun. Aber sie sollen dann wenigstens den Evangelischen freien Abzug aus ihrem Gebiete gestatten. Nur ein einziges Mal hat der Reformator diesen sonst streng festgehaltenen Standpunkt verlassen, und zwar nicht den evangelischen Untertanen, aber den evangelischen Fürsten das Recht zugesprochen, gegen diejenigen, so falsche Lehre und falsche Gottesdienste verteidigen und andere dazu zwingen wollen, zum Schwerte zu greifen.

Folgt nun aber aus alledem nicht, daß es der weltlichen Gewalt von Rechts wegen zusteht, Glaubensfragen zu entscheiden und über die öffentliche Religionsübung in ihrem Gebiete zu bestimmen? Mit nichten! Die Obrigkeit hat gegenüber der Religion nur Pflichten, keine Rechte. Sie steht nach Luthers Ansicht zu der Religionspflege in einem ganz ähnlichen Verhältnisse wie heute nach moderner Anschauung der moderne Staat zu der Pflege der Wissenschaft. Wie man heute allgemein fordert, daß der Staat die Wissenschaft schütze und mit reichen Mitteln unterstütze, und doch ihm jedes Recht

abspricht, den Dienern der Wissenschaft ihre Methoden und die Resultate vorzuschreiben, zu denen sie kommen sollen, so betrachtet Luther das Verhältnis des Staates zur Religion als ein Verhältnis der Pietät, aus dem sich für die Staatsgewalt nur Pflichten, aber keinerlei Rechte ergeben. Es ist Pflicht des Kaisers und der Fürsten, durch Berufung eines allgemeinen Konzils dem Notstande der Kirche zu steuern (An den Adel 1520). Es ist Pflicht der Territorialherren, Kirchenvisitationen anzustellen, den katholischen Kultus zu unterdrücken, dem Worte Gottes durch Berufung evangelischer Prediger freie Bahn zu schaffen. Aber auch durch die treueste Erfüllung dieser Pflicht erwirbt die Obrigkeit niemals ein Recht, die Kirche zu regieren und Glaubensfragen zu entscheiden. Nichts falscher daher als die Vorstellung, das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment sei die Luthers Idealen am meisten entsprechende Form der Kirchenverfassung. Man kann im Gegenteil behaupten: das landesherrliche Kirchenregiment steht, sofern es wirklich ein Regiment ist, wie sein Name besagt, zu Luthers prinzipieller Auffassung der Religion in geradem Widerspruche. Es ist auch historisch nicht unmittelbar mit der Reformation zusammenzubringen. Denn es ist kein Erzeugnis des reformatorischen Denkens, sondern, wie in klassischer Weise insbesondere die Entwicklung der Kirche von England zeigt, ein Produkt des von den Ideen des altgermanischen Eigenkirchentums befruchteten spätmittelalterlichen Staatsrechts, womit natürlich über seinen Wert für die Gegenwart nichts entschieden ist. Denn die Frage, wie ein Rechtssystem entstanden ist, ist für die Bestimmung seines Wertes ebenso gleichgültig wie die Frage, ob sein Urheber schön oder häßlich war. Aber ebensowenig wie das landesherrliche Kirchenregiment kann das moderne naturrechtliche Ideal der autonomen Gemeinde der Kirchensteuerzahler als eine legitime Ausgestaltung der lutherischen Prinzipien betrachtet werden. Zwar hat der Reformator in den ersten Jahren der evangelischen Bewegung oft genug ausgeführt: Jede christliche Versammlung *oder* Gemeinde ist fähig und befugt alle Lehre zu urteilen, und ihre Lehrer, d. i. Prediger, ein- und abzusetzen; *jeder* Christ hat das Recht, den Prediger, falls er irret, sittig und züchtiglich zurechtzuweisen, aber wodurch wird diese Befugnis nach ihm begründet? Selbstverständlich nicht durch die bloße äußere Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinde, sondern durch die Zugehörigkeit zu der idealen Gemeinschaft der Gläubigen. Und warum? Jene *Befugnis* setzt selbstverständlich die *Fähigkeit* voraus, „alle Lehre zu urteilen", diese Fähigkeit aber

ist selbstverständlich nur den Menschen eigen, denen Gott den Glauben geschenkt und damit das Verständnis für seine Verheißungen und Forderungen oder für seine Offenbarung erschlossen hat. Daraus ergibt sich schon, daß man alle jene Äußerungen über die Gemeinde aus den Jahren 1520 bis 1523 nach den uns schon bekannten Ausführungen über die „Versammlung" oder die Gemeinschaft aus den Jahren 1525 bis 1527 zu beurteilen hat. Hier ist der Reformator mit dem schweren Problem, eine seinem religiösen Ideale entsprechende Organisation zu finden, welche die Wirksamkeit der Volkskirche nicht aufhebt und stört, erst ganz fertig geworden. Hier erst tritt daher klar an den Tag, wonach er in dunklem Drange schon immer gestrebt hatte. Hier erst zeigt sich deutlich, daß das Ideal, welches ihm vorschwebte, nicht die autonome Gemeinde war, sondern die autonome Gemeinschaft der wahren Gläubigen. Von diesem Ideale aus, das liegt auf der Hand, kann man wohl zu der autonomen Gemeinde der Independenten gelangen, nimmermehr aber zu der modernen naturrechtlichen Gemeindetheorie. —

So verschlingen und durchdringen sich in der Seele des Reformators alte, überkommene mit ganz neuen und neuartigen, echt mittelalterliche mit unleugbar modernen Gedanken und Stimmungen. Er ist daher als Denker nicht ganz leicht zu charakterisieren. Wer ihn vom Standpunkte der heutigen Kultur aus betrachtet, dem wird naturgemäß immer das Altfränkische und Mittelalterliche in seiner Erscheinung besonders auffallen, so daß er Gefahr läuft, das unleugbar Moderne zu übersehen. Wer ihm vom Mittelalter her sich nähert, auf den wird dagegen umgekehrt das unleugbar Moderne den stärksten Eindruck machen, so daß er in Versuchung kommt, das Mittelalterliche zu übersehen und ihn als modernen Menschen zu schildern. In Wahrheit ist er weder das eine noch das andere, weder ein mittelalterlicher Mensch — denn er hat den ehernen Ring der mittelalterlichen Weltanschauung gerade da gesprengt, wo er am stärksten auch die stärksten Geister bis dahin gebunden hatte — noch ein moderner Mensch — denn er hat viele echt mittelalterliche Vorstellungen beibehalten. Aber auch als ein sogenannter Übergangstypus kann er nicht wohl aufgefaßt werden. Erstlich, weil der Übergang, der sich an seinen Namen knüpft, kein bloßer Übergang ist, sondern eine gerade das Fundament des bisherigen Kultursystems ergreifende Umwälzung, durch welche das geschichtliche Leben in ganz neue Bahnen gelenkt worden ist, zweitens weil diese Umwälzung nicht automatisch sich an ihm vollzogen hat oder wie ein äußeres Ereignis von ihm bloß miterlebt worden ist, sondern

durch ihn selbst erst vollzogen und zum Ereignis für die Menschheit gemacht worden ist. Er ist sonach auch als Denker kein Typus, sondern ein „Mensch für sich", der keinem Zeitalter ganz angehört, und eben darum zugleich ein „Genie" in dem klassischen Sinne des Wortes, d. i. ein Mensch, der aufs gewaltigste als produktive Kraft auf Mit- und Nachwelt gewirkt hat und „heute noch nicht aufgehört hat, zu wirken". Wenn man ihn ganz kennen lernen will, dann darf man sich daher nicht damit begnügen, die Kräfte zu ermitteln, die bei der Bildung seines Charakters und seiner Überzeugungen nachweislich mitgewirkt haben, sondern muß auch die Wirkungen restlos zu erfassen suchen, die von ihm ausgegangen sind und heute noch ausgehen. Wirkungen, die der Zukunft angehören, sind aber kein Objekt der Erkenntnis. Also ist auch diese Aufgabe niemals vollständig lösbar. Denn auch sie führt immer wieder, wie die psychologische Analyse, auf ein absolut Unerkennbares hin, das sich der historischen Wahrnehmung entzieht. In beiden Fällen aber ist dies Unerkennbare letztlich der geheimnisvolle Urgrund der Persönlichkeit. Denn aus diesem Urgrund entspringen stets auch die stärksten und eigentümlichsten Kraftäußerungen, die noch nach dem Untergange seines irdischen Selbsts von dem Genius ausgehen und ihn befähigen, auch dann noch durch den bloßen Nachhall seiner Worte und Taten wie ein Mitlebender zu wirken.

Aber damit sind die Grenzen der historischen Erkenntnis in unserem Falle noch nicht vollständig bezeichnet. Man hat früher sich meist damit begnügt, Luther als den Stifter des Luthertums darzustellen. Heute weiß jedermann, daß das Luthertum keineswegs das einzige Ergebnis der welthistorischen Bewegung ist, die der Reformator hervorgerufen hat. Wenn man auch nur einigermaßen vollständig seinen Einfluß auf Mit- und Nachwelt vermitteln will, muß man außer dem Luthertum zum mindesten noch all die Kirchen und Denominationen studieren, die dieser Bewegung ihr Dasein verdanken, das Reformiertentum, die englische Staatskirche, die Schwenckfeldsche Gemeinschaft, das Independententum und auch die Vereinigungen der Täufer und Quäker. Aber das Verhältnis des Reformators zu all diesen Kirchen und Denominationen ist doch ganz ähnlich wie das Verhältnis Augustins zu der katholischen Kirche des Mittelalters. Wie die katholische Kirche niemals den ganzen Augustin ertragen und anerkannt hat, so hat keine jener Kirchen und Gemeinschaften, auch nicht das Luthertum, das ganze Christentum Luthers unverkürzt und rein übernommen und dann weitergegeben. In ihnen allen, auch in dem Luthertum, ist Luthers Geist mit

anderen Geistern eine Verbindung eingegangen, und nur in dieser Verbindung hat er gewirkt. Wo jene anderen Geister ganz anderer Art waren, da läßt sich der Anteil Luthers an dem geistigen Besitz der genannten Gemeinschaften ziemlich sicher feststellen. Wo sie aber ihm wesensverwandt waren, wie z. B. im Luthertum und Reformiertentum, da versagt die historische Analyse, da werden daher die Verhandlungen der Gelehrten über die Entstehung der betreffenden Gemeinschaft niemals zu einem allgemein anerkannten Ergebnis führen.

Aber Luthers Einfluß beschränkte sich — und auch darin gleicht er Augustin — niemals bloß auf das eigentlich religiöse Gebiet. Er erstreckte sich weit über dessen Grenzen hinaus. Wie weit er aber im einzelnen Falle reichte, das ist oft sehr schwer festzustellen und für ganze große Provinzen des Kulturlebens, wie z. B. die Entwicklung der deutschen Sprache, noch längst nicht auch nur annähernd festgestellt. Denn gar manche Probleme der Kulturgeschichte der Neuzeit sind eben nur „angetippt" und manche überhaupt noch nicht einmal klar als Probleme erkannt. Schlimmer noch ist, daß auch in diesem Falle die Wirkungen des Genius überhaupt niemals vollständig wahrgenommen worden sind. Wie viele haben Luthers Predigten und Vorlesungen gehört, seine Schriften gelesen, sich an seinem Mut und seinem Gottvertrauen aufgerichtet, aber wie wenige haben uns davon sichere Kunde hinterlassen! Wie viele haben ferner im persönlichen und seelsorgerlichen Verkehr mit ihm unauslöschliche Eindrücke empfangen, ohne der Nachwelt auch nur mit einem Worte zu verraten, was sie ihm verdankten, oder ganz unbewußt Anregungen zu neuen Ideen und Antriebe zu neuen Taten von ihm erhalten, die anscheinend gar keine Spur in ihrem Innenleben hinterließen, aber in den tiefsten Tiefen ihrer Seele doch in aller Stille zu wirken begannen und alsdann eines Tages plötzlich in Gestalt neuer Erkenntnisse und folgenreicher Entschlüsse über die Schwelle des Bewußtseins traten, ohne daß sie sich dieses Zusammenhangs recht bewußt waren! So ist es nachweislich Zwingli ergangen, der doch als ein ausgesprochener Verstandesmensch an sich sehr wohl die Fähigkeit besaß, zwischen dem, was er sich selbst erarbeitet, und dem, was er von anderen empfangen hatte, zu unterscheiden. Wie nahe lag dann diese Selbsttäuschung erst den unklaren Köpfen, die, wie Thomas Münzer und Karlstadt, sich selber nicht genau kannten und doch immer den brennenden Ehrgeiz hatten, etwas Eigenes zu sein!

Gleichwohl muß der Versuch gewagt werden, die Wirkung und

Fernwirkung Luthers auf die Kultur seiner Zeit zu schildern. Denn die Schwierigkeit einer Aufgabe entbindet nie von der Pflicht, sie zu lösen. Irrtümer und Fehlgriffe werden dabei freilich nicht zu vermeiden sein, und statt mit einer vollständigen Lösung wird man sich vielfach mit bloßen Andeutungen oder gar mit einer bloßen Umschreibung der in Betracht kommenden Probleme begnügen müssen. Aber die Furcht vor dem Irrtum, die jeden solchen Versuch von vornherein zu verbieten scheint, wird auch in diesem Falle aufgewogen durch die Überzeugung, daß der Irrtum immer die historische Mission hat, der Wahrheit als Vorfrucht zu dienen, und das peinliche Gefühl der Unsicherheit, das jeden Schritt auf ungebahnten oder schlecht gebahnten Wegen begleitet, durch die Hoffnung, daß durch das unsichere Operieren der Dilettanten die wirklichen Kenner und Meister sich ermuntern lassen werden, endlich einmal diese Aufgaben in Angriff zu nehmen.

6. Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit.

Am 26. Oktober 1516 schreibt Luther an seinen Freund Johann Lang: „Ich bin Klosterprediger, ich habe täglich die übliche Tischlektion zu halten, werde täglich auch um Predigten in der Pfarrkirche ersucht; ich bin Studienleiter im Kloster und zugleich Distriktsvikar über elf Klöster; ich habe den Fischteich in Leitzkau zu verwalten und in Torgau den Prozeß wegen der Herzberger Kirche zu führen. Außerdem muß ich über Paulus lesen, meine Vorlesung über den Psalter für den Druck zurecht machen und Briefe über Briefe schreiben. Selten nur bleibt mir noch Zeit genug, die Stundengebete ordnungsgemäß zu persolvieren und Messe zu lesen. Da siehst du, wie müßig ich bin.“ In der Tat! Er hat damals schon keine Zeit mehr müde zu sein. Er muß unausgesetzt denken, reden, raten und schreiben. Aber er wünscht es sich gar nicht anders, er ist vollkommen mit seinem Lose zufrieden. Nie wandelt ihn die Sehnsucht an, seinen stillen Winkel, von dem aus er das Leben und Treiben jenseits der Klostermauern doch schon so aufmerksam beobachtet, zu verlassen, sich in die Kämpfe draußen zu mischen und Aufgaben zu lösen, die ihn als Prediger, Seelsorger und Professor unmittelbar nichts angehen. Alle seine Äußerungen aus jener Zeit atmen vielmehr das Wohlgefühl eines Mannes, der endlich innerlich zur Ruhe gekommen ist und die Stellung gefunden hat,

die seiner Natur zusagt. Da treibt die Sorge um das Seelenheil der anvertrauten Herde den 32jährigen einmal hinaus in die Welt, und nun läßt die Welt ihn nicht wieder los, sondern zerrt ihn immer wieder heraus aus seinem Winkel, bis sie ihm die Mönchskutte nach und nach völlig abgerissen hat und er endlich in scheinbar ganz veränderter Gestalt vor ihr steht. Aber auch jetzt bleibt er doch, was er immer mit ganzer Seele gewesen war: Seelsorger, Prediger, Professor. Was er als solcher zu tun hat, das braucht ihn niemand erst zu lehren, das weiß er selber am besten, und das tut er auch bis ans Ende seines Lebens immer schon aus eigenem Antriebe. So liefert er der immer größer werdenden Gemeinde der Evangelischgesinnten unermüdlich allezeit, was sie jeweils zu ihrer inneren Förderung besonders bedarf. Die Verdeutschung der Bibel (1522—1534), die deutsche Kirchenpostille (1522), das deutsche Betbüchlein (1522), das erste evangelische Gesangbuch (1524), die vielen Auslegungen der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers aus den Jahren 1517 bis 1535 — das sind die bekanntesten Arbeiten, die diesem Zwecke dienen sollen. Ebenso ist er jederzeit bereit alle möglichen Gewissensfragen, die ihm selbst sich aufdrängen oder von anderen vorgetragen werden, zu beantworten. Aber er behandelt dieselben dabei doch stets als Gewissensfragen. Er denkt nie daran, wie später Calvin, gleich neue Rechtsordnungen zu stiften oder gar neue Ärgerliche Gesetze zu schaffen und irgendwie in rein politische Angelegenheiten sich zu mischen. Ebenfalls meist aus eigenem Antriebe leistet er endlich auch all die gelehrte und volkstümliche Aufklärungs- und Kriegsarbeit, die der Fortschritt der evangelischen Bewegung mit sich bringt. Die letztere erscheint ihm allerdings manchmal als ein „scheußliches Geschäft". Aber „wenn ihm Gefahr göttlicher Wahrheit und Gewissensnot angezeigt wird, kommt er doch immer wieder", wie Butzer treffend sagt, „ganz von selber in Lauf", und dann steckt er das Schwert meist nicht eher wieder in die Scheide, als bis er die Überzeugung gewonnen hat, daß der Feind am Boden liegt.

Allein er war doch nicht bloß Seelsorger, Prediger und Doktor der Heiligen Schrift, sondern auch Reformator und als Reformator verpflichtet, eine Fülle schwieriger organisatorischer Aufgaben zu lösen. Kam er auch, wenn ihm eine solche Aufgabe „angezeigt ward, immer von selbst in Lauf", oder ließ er sich dann lieber „führen und treiben"? Falls es sich dabei um Fragen handelte, die ihn als Seelsorger, Prediger und Doktor der Heiligen Schrift ganz unmittelbar angingen, vollends um Fragen, die „Gefahr göttlicher

Wahrheit und Gewissensnot" in sich schlossen, da nahm er die Reform entweder gleich selber energisch in Angriff, oder suchte auf alle Weise die Personen und Behörden, die dazu den Befehl und Beruf hatten, vorwärts zu drängen. Zu diesen Fragen gehörte z. B. die Reform der Seelsorge und des Predigtamts, die Neuordnung des Schulwesens, die Abschaffung des Beicht-, Fasten- und Meßzwanges, die Beseitigung des kanonischen Rechts, die Unterdrückung des Bettels, der Prostitution und die Neuregelung der Armenpflege. Anders stellte er sich dagegen zu den Fragen und Aufgaben, welche sich lediglich auf die äußere Ordnung des kirchlichen Gemeinlebens zu beziehen schienen. Die ließ er in aller Ruhe an sich herankommen. Auch dann aber, wenn sie ihm schon recht nahe gerückt waren, beeilte er sich meist nicht allzusehr, sie zu erledigen, oder begnügte sich damit, sie vorerst provisorisch zu lösen. Das hing zum Teil damit zusammen, daß er gar nicht den Ehrgeiz hatte, in solchen Dingen der erste und die für alle Welt maßgebende Autorität zu sein, zum Teil auch damit, daß er so einfache und glatte Lösungen nicht gleich bei der Hand hatte, wie später z. B. Calvin. Calvin schlug, wenn ihn eine derartige Frage beschäftigte, einfach die Bibel auf und suchte festzustellen: Was hat Gott in seinem Gesetze geboten? Für Luther war das durchaus nicht immer der einzig mögliche Weg, um zu einer klaren Entscheidung zu kommen. Denn für ihn war die Bibel nicht das göttliche Gesetzbuch für die äußeren Angelegenheiten des christlichen Gemeinlebens. Mit dem Gesetz Mosis hat der Christ als Christ seiner Meinung nach überhaupt gar nichts mehr zu tun. Es ist der Juden Sachsenspiegel, d. i. das Landrecht des jüdischen Volkes. Es hat also, wie das römische Recht, für die Menschen von heute nur als Beispiel einer guten Gesetzgebung Bedeutung. Selbst die zehn Gebote sind für die Christen nicht deswegen verbindlich, weil sie in der Bibel stehen, sondern nur, weil sie sich inhaltlich mit dem natürlichen Gesetze decken, das Gott allen Menschen ins Herz geschrieben hat. Was von dem Gesetze Mosis gilt, das gilt aber auch von den äußeren Ordnungen der urchristlichen Gemeinden. Sie sind nicht eine für alle Zeiten maßgebende gesetzliche Norm, sondern nur ein lehrreiches Beispiel dafür, wie solche Fragen des christlichen Gemeinlebens behandelt werden können. Kurz, so etwas wie ein göttliches Recht gibt es nicht und darf es nicht geben. Alle derartige die äußere Ordnung des kirchlichen Lebens betreffenden Fragen sind daher gleich anderen Rechtsfragen zu entscheiden nach dem Landrecht oder nach der Ver-

nunft, d. i. sie sind eine weltliche Angelegenheit, die auch die Geistlichen als Geistliche direkt nichts angeht. Nichts lag dem Reformator daher ferner, als in Wittenberg und in Kursachsen, wie Calvin es später in Genf versuchte, eine Art Bibliokratie aufzurichten und dergestalt die Kirche vollständig neu zu gründen. Was von den mittelalterlichen Ordnungen und Einrichtungen nicht offenkundig wider das Evangelium und noch einigermaßen brauchbar war, das konnte nach seinem Dafürhalten gut und gern bleiben. Schon darum hatte er begreiflicherweise keine Neigung, sich mit solchen äußeren Reformen zu beeilen. Wenn nur das Wort Gottes lauter und rein verkündigt wird und der dem alten Wesen anhaftende unleidliche Gewissenszwang aufhört, dann wird, meinte er, die Zeit für die Aufrichtung einer rechten evangelischen Ordnung schon einmal kommen. Denn dann werden auch die vielen, vielen Leute, die noch mit ängstlichem Gemüte an den Äußerlichkeiten des falschen Gottesdienstes hängen, durch die Predigt des Evangeliums allmählich so weit in der Erkenntnis und Übung des wahren Gottesdienstes gebracht werden können, daß sie sich keine schweren Gedanken mehr darüber machen, wenn so manches, woran sie von Jugend auf gewöhnt sind, kurzweg als ein Mißbrauch bezeichnet und abgestellt wird.

Hiernach ist die Frage, ob der Reformator auch das Zeug zum Organisator hatte, zunächst dahin zu beantworten, daß er niemals in dem Sinne, wie später Calvin, ein Organisator sein wollte, weil er entsprechend seiner ganz anderen Stellung zu der Bibel einen vollständigen Neubau der Kirche nicht für nötig hielt, sondern nur einen Umbau, und auch bei diesem Umbau für ihn nicht in erster Linie der Gedanke maßgebend war, so weit, als es irgend anging, die Einrichtungen des Urchristentums zu erneuern, sondern erstlich die religiöse Erwägung: welche von den bestehenden kirchlichen Einrichtungen und Gewohnheiten kann man ohne Sünde und Beschwerung des Gewissens sich gefallen lassen, und zweitens der seelsorgerliche Gesichtspunkt: welche von diesen Menschensatzungen muß man um der Schwachgläubigen willen noch eine Zeitlang ertragen? Allein es ist doch nicht zu verkennen, daß er für derartige Reformfragen auch lange nicht so lebhaft sich interessierte wie Calvin. Was z. B. die äußere Ordnung des Gottesdienstes anlangt, so äußert er sich darüber immer mit derselben „extremen kultischen Nüchternheit" wie die aus dem Judentum stammenden Führer der Urchristenheit. Dem entspricht dann natürlich auch sein höchst „häretisches" Verhalten in diesen Dingen. Wie die alten Christen nicht nur den allgemeinen Gang des synagogalen Gottesdienstes, son-

dern auch alle jüdischen Gebete, liturgischen Formeln und Bräuche, die sich einigermaßen mit ihren Anschauungen vertrugen, ruhig beibehielten, so streicht er aus der Meßliturgie einfach alle die Zeremonien und Formeln, die für die evangelisch Gesinnten besonders anstößig sind, und die neue evangelische Messe ist fertig. Bei der Taufe läßt er anfänglich, damit die schwachen Gewissen nicht klagen, er führe eine neue Taufe ein und wolle die nach der alten Weise Getauften für nicht recht getauft erklären, sogar fast alles beim alten, und selbst mit der Verdeutschung der Liturgie nimmt er sich so lange Zeit, daß Thomas Münzer und andere liturgische Eiferer ihm damit um Jahre vorauskommen. Kein Wunder daher, daß den Calvinisten später die Taufe und die evangelische Messe der Lutheraner beinahe ebenso abgöttisch erscheint wie der „papistische Baalsdienst". Denn äußerlich geht es dabei wirklich zum Teil noch recht katholisch zu. Der liturgische Gesang und die Auswahl der liturgischen Lesestücke, die Sitte, diese Lektionen „kantillierend" vorzutragen, und die liturgischen Gebärden und Gewänder der Geistlichen, die man nach Luthers Rat ruhig „aufbraucht", das alles ist ganz katholisch. Und ganz katholisch mutet auch die Ausstattung der lutherischen Tempel an: die Altäre, die Kruzifixe, die Leuchter, die Bilder und Heiligenstatuen, die Beichtstühle und Orgeln sind meist noch dieselben wie in katholischer Zeit. Ja, an einzelnen Orten, wie z. B. in Leipzig, zieht man bei der Konsekration allsonntäglich noch das alte katholische Wandelglöckchen (abgeschafft erst 1785). An anderen, wie z. B. in Nürnberg, läßt man sogar die ewigen Lampen vor den Altären ohne Scham und Scheu weiter brennen. All so was aber läßt der Dr. Martinus, wie sein launiger Brief an den Berliner Propst Buchholzer zeigt (E. 12, 317), „wofern es nur dem Evangelium nichts gibt und nimmt" und nicht als ein Glaubensartikel behandelt wird, in „Gottes Namen" ruhig geschehen.

Aber nicht nur in liturgischen Dingen, sondern auch bei der Behandlung der kirchlichen Rechts- und Verfassungsfragen zeigt der Reformator einen nach calvinschen Begriffen geradezu sträflichen Mangel an tieferem Interesse. Der alten germanischen Anschauung des geistlichen Amtes, wonach dasselbe in erster Linie ein Komplex von nutzbaren Rechten ist, macht er allerdings sofort den Garaus. Das Amt ist ihm durchaus officium oder ministerium, nicht beneficium, Dienst, nicht Pfründe. Und auch gegen die schlimmen Mißbräuche, die aus dieser materialistischen Anschauung entsprungen waren, zieht er rücksichtslos zu Felde, also vor allem gegen die Pfründenhäufung

und die sogenannte Appropriation[1]). Dagegen läßt er den Patronat ruhig weiterbestehen, obwohl sich derselbe doch mit seiner Anschauung von dem Selbstbestimmungsrechte der Gemeinden ebensowenig verträgt wie die Appropriation. Man hat gemeint, daß er das aus Rücksicht auf die Fürsten getan habe. Denn diese seien stets die größten Patrone gewesen. Der Kurfürst von Sachsen habe z. B. den Patronat über etwa ein Drittel, der Herzog von Württemberg gar über fünf Sechstel der Pfarren seines Landes besessen. Aber erstens läßt sich nicht beweisen, daß er das gewußt hat, und zweitens sind die Fürsten in der Regel erst durch die Aufhebung der Klöster in den Besitz so vieler Pfarrkirchen gekommen. Denn im Jahre 1517 gehörte überall im Abendlande wenigstens die Hälfte der Pfarren den Klöstern und Stiftern. Eher könnte man bei dem Reformator die Reflexion voraussetzen: der Patronat gehört zum Landrecht und kann daher nicht kurzerhand für ein Unrecht erklärt werden. Jedenfalls hat er trotz aller Klagen über die groben Rülze, Filze und Scharrhänse, die ihre Pfarrer „als Schabab und Fußwischer für jedermann" behandeln, nichts getan, um auch nur die unleugbaren Härten und Mängel dieses urtümlichen Rechtsinstituts zu beseitigen. Wir stoßen also auch hier wiederum bei ihm auf diejenige Eigenschaft, die wir sowohl als seine Größe wie als sein Verhängnis bezeichnet haben. Er entdeckt überall fruchtbare neue Gedanken. Aber

1) Appropriation oder Inkorporation ist die Einverleibung von Pfarrpfründen in Klöster, Spitäler oder Universitäten, welche zur Folge hatte, daß die Pfarreinkünfte dem betreffenden Institute zuflossen. Die pfarramtlichen Geschäfte wurden dann in der Regel von einem schlechtbesoldeten sog. „ewigen Vikar" besorgt. Wo ein solches Institut den Patronat besaß, ging es immer darauf aus, die Pfarreinkünfte auf diese Weise an sich zu reißen. Darum schon war das Bestreben der Klöster, möglichst viele solcher Gerechtsame zu erwerben, so gefährlich für den materiellen Bestand der Pfarren und damit indirekt für die geistliche Versorgung der Gemeinden. Wenn in den 4 oberschwäbischen Archidiakonaten des Bistums Konstanz im 15. Jahrhundert von 505 Pfarren und Filialkaplaneien, deren Rechtsverhältnisse uns bekannt sind, nicht weniger als 275 dem Patronat geistlicher Institute unterstanden, 27 den Spitälern zu Überlingen, Isny usw., 6 der Universität Freiburg, 2 der Universität Tübingen gehörten, so besagt das, daß mehr als 60 Prozent aller Pfarren dieses Gebietes von sog. ewigen Vikaren verwaltet wurden, die materiell meist schlechter gestellt waren als ein Handwerker, so daß sie durch Betrieb eines Handwerkes oder durch Haltung einer Schenke oder einen sonstigen Nebenerwerb ihr Einkommen zu verbessern suchen mußten, vgl. Gerhard Kallen, Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums Konstanz (Kirchenrechtl. Abhdl. von Stutz Nr. 45 46), S. 273 ff. Größer noch als in Oberschwaben war die Zahl der appropriierten Pfarren in Frankreich und England. Die Universität Oxford „besitzt" noch heute 450, die Universität Cambridge 370 Pfarren.

er denkt sie nicht zu Ende und versäumt, daraus die praktischen Konsequenzen zu ziehen.

Aus dieser Tatsache ergibt sich aber doch schon, daß es ihm für dergleichen rein praktische Fragen nicht bloß an dem nötigen Interesse, sondern auch an dem nötigen Verständnisse gebrach. Obwohl Pfarrgemeinde und bürgerliche Gemeinde damals schon meist ebenso selten sich deckten wie heutzutage, erkannte er doch nicht klar, daß die Pfarrgemeinde ein Ding für sich ist, und obwohl in Sachsen und anderwärts schon Ansätze zu einer Selbstverwaltung der Pfarrgemeinde vorhanden waren und es ihm selbst wünschenswert erschien, daß jede Gemeinde ihre Ältesten und Diakonen habe (47, 66 ff.), so machte er doch nie einen Versuch, diese Einrichtung einzuführen und dergestalt die Pfarrgemeinde als selbständige Gemeinschaft zu organisieren. Schlimmer war, daß er keinen Blick dafür hatte, wie sehr die weltliche Obrigkeit damals schon überall darauf aus war, sich auch der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten zu bemächtigen, und wie ungemein er selber sie in diesem Bestreben bestärkte, wenn er ihr immer wieder bei Streitigkeiten über kirchliche Rechtsfragen, wie z. B. über die Rechte an appropriierten Kirchen, die entscheidende Stimme zuerkannte und schließlich sogar seinen Kurfürsten aufforderte, die kirchlichen Verhältnisse durch fürstliche Visitationskommissionen neu ordnen zu lassen. Er war wirklich so naiv zu glauben, daß die Obrigkeit sich immer gehorsam von den Theologen vorschreiben lassen werde, wie weit ihre Gewalt sich erstrecken dürfe, und merkte gar nicht, daß sie tatsächlich schon seit 1527 das Kirchenregiment ausübte. Als dann freilich Melanchthon und Justus Jonas beantragten, Konsistorien zu errichten, deren Mitglieder als fürstliche Beamte auch in rein geistlichen Angelegenheiten Zwangsgewalt haben und nicht nur Ehrenstrafen, sondern auch Leibes-, Geld- und Gefängnisstrafen verhängen dürfen sollten, da erhob er sofort Einspruch und setzte durch, daß das neue Wittenberger Konsistorium lediglich als Gerichtshof für Ehesachen konstituiert wurde, die nach seiner stets festgehaltenen Ansicht eine weltliche Angelegenheit waren, und als die neue Behörde alsbald wieder nach dem kanonischen Recht Recht zu sprechen begann, das in seinen Augen überhaupt kein Recht war, und Ende 1542 Miene machte, sich ihm zu trotz dennoch in einen landesherrlichen Gerichtshof mit sehr weitgehenden regimentlichen und richterlichen Befugnissen in allen geistlichen Angelegenheiten zu verwandeln, da brauste er in so gewaltigem Zorne auf, daß der Kurfürst auch diesmal die Neuerer zurückwies. Aber damit ließ er

sich auch diesmal beschwichtigen. Er drohte wohl, er werde die Konsistorien zerreißen, aber er zerriß sie nicht. Er ließ die neue Behörde, obwohl er nun nachgerade wissen konnte, was die darin sitzenden Juristen erstrebten, dennoch ruhig weiterbestehen. So kam es nach seinem Tode doch zu der Entwicklung, die er befürchtet hatte. Die Konsistorien wurden überall kirchliche Zucht- und Polizeigerichte, die auch bei rein kirchlichen Vergehen, wie Verachtung der Predigt und der Gnadenmittel, ungebührliches Verhalten im Gottesdienst usw., auf Leibes- und Gefängnisstrafen erkannten. Schließlich erneuerten sie sogar wieder den alten germanischen Rechtssatz, daß alle Strafen an Haut und Haar durch eine Geldbuße ablösbar seien, und gestatteten grundsätzlich allen kirchlichen „Verbrechern", von der Kirchenbuße sich loszukaufen. Damit war man glücklich wieder an dem Punkte angelangt, an dem einst die Entwicklung des Ablaßwesens eingesetzt hatte.

Noch schlimmer aber war beinahe die Entartung, der unter den Augen der Konsistorien das Beichtinstitut verfiel. Luther hatte die Privatbeichte als eine heilsame Einrichtung zur Tröstung der Gewissen beibehalten. Aber von einem Beichtzwang hatte er nichts wissen wollen. Trotzdem ließen die Konsistorien den Beichtzwang und sogar die alte Unsitte der Massenbeichte weiter bestehen, nicht zuletzt, weil der Beichtgroschen einen ansehnlichen Teil des meist sehr kümmerlichen Einkommens der Pfarrer bildete. Sie regierten und gerierten sich also wirklich vielfach, als hätte es so etwas wie eine Reformation überhaupt nie gegeben.

Aber ist Luther hierfür verantwortlich zu machen? Nein! Es ist ihm nie in den Sinn gekommen, die Kirche, wie die strengen Calvinisten noch heute behaupten, an die Fürsten und Juristen zu verraten. Richtig ist nur, daß er die Gefahr, die seinem Werke von dieser Seite drohte, nicht rechtzeitig erkannt und ihr nicht rechtzeitig und mit der nötigen Energie vorgebeugt hat, erstlich, weil er, als eine durchaus innerlich gerichtete Natur, ganz ernst nur das nahm, was unmittelbar in den Bereich des Innenlebens eingreift, und als ein ausgesprochener Mutmensch sich nie ängstlich um die Zukunft seines Werkes sorgte und daher auch gar nicht daran dachte, es gegen alle irgend in Betracht kommenden Gefahren zu sichern, und zweitens, weil ihm eine ganz seinen Ideen entsprechende Lösung dieser allerschwierigsten organisatorischen Frage nicht einfiel. Denn es fiel ihm bei der Behandlung solcher Fragen nicht leicht etwas ein. In der Regel arbeitete er mit den Vorschlägen anderer Leute. So ist der Anstoß zu der Kirchenvisitation nachweislich

nicht von ihm ausgegangen, sondern von dem Kurprinzen Johann Friedrich und dem Pfarrer Nikolaus Hausmann, so stammt der Gedanke, für die Ehesachen und die Aufsicht über die Pfarrer das neue Amt der Superintendenten zu schaffen, aller Wahrscheinlichkeit nach von den sächsischen Geheimräten, so der „feine" Plan, für die Ehesachen einen für das ganze Land zuständigen Gerichtshof zu errichten, von Melanchthon, Jonas und den sächsischen Landständen. Man tut ihm somit kein Unrecht, wenn man behauptet: obwohl er nichts weniger war als ein weltfremder Gelehrter und steifnackiger Doktrinär, und daher, wie schon seine Kritik der hessischen Kirchenordnung von 1526 zeigt, das Unpraktische in den organisatorischen Entwürfen anderer Leute sofort herausfand, besaß er doch lange nicht in dem Maße die spezifische Anlage zum Organisator wie Calvin und Johann Laski. Nun stand ihm zwar in der Person des Justus Jonas ein Gehilfe zur Seite, der ihn bei der Lösung derartiger praktischer Aufgaben ebenso ergänzen zu können schien, wie Melanchthon bei der Formulierung seiner neuen religiösen und theologischen Anschauungen. Aber das Talent des Jonas reichte auf diesem Gebiete doch nicht weiter als auf dem Gebiete der theologischen Systematik das Talent des Magisters Philippus. Er war ebensowenig wie dieser ein schöpferischer Geist. Er besaß nur die Gabe, die alten Ordnungen den neuen Verhältnissen anzupassen. Man kann es daher begreifen, daß die Calvinisten später auf die Verfassungseinrichtungen der lutherischen Kirche ebenso mitleidig herabblicken wie auf die lutherische „Messe" und die lutherische Dogmatik. Gegenüber der discipline ecclésiastique der französischen Hugenottenkirche, diesem konstitutionellen Wunderwerke des 16. Jahrhunderts, in dem die raison ordonnatrice et distributive de la France, die raison Calvins, einen ihrer größten Triumphe gefeiert hat, erscheint die Verfassung der lutherischen Kirche in der Tat beinahe ebenso monströs wie die Verfassung des heiligen römischen Reiches deutscher Nation gegenüber der Verfassung des napoleonisches Reiches. Das Monströseste daran aber war jedenfalls, daß die lutherische Kirche kein anderes Organ besaß, um sich gegen eine Welt von Feinden zu behaupten, als die lutherischen Fürsten, und daß die einzige kümmerliche Frucht, welche die religiöse Idee vom allgemeinen Priestertum gezeitigt hatte, das sogenannte Hausbischoftum des Hausvaters war, eine von Luther mit besonderer Wärme empfohlene Einrichtung, die auch wirklich ein Stück lutherischer Volkssitte geworden ist, aber doch keinen Ersatz bieten konnte für die völlige Mundtotmachung

der Gemeinden durch die Konsistorien und Pastoren und die dadurch bewirkte Verkümmerung des religiösen Gemeinsinnes in der Laienwelt, die noch heute in den alten lutherischen Gebieten in der geringen Aktivität der Gemeinden verhängnisvoll nachwirkt. Denn daß hier und da das alte Institut der Kirchgeschworenen fortbestand, wollte nicht viel besagen, da diese Geschworenen in der Regel nur mit Vermögensgeschäften zu tun hatten. Eine wirkliche Selbstverwaltung der Gemeinde gab es nun allerdings auch bei den strengen Calvinisten und selbst bei den amerikanischen Independenten des 17. Jahrhunderts noch nicht. Aber die Gemeinden besaßen in ihren Ältestenkollegien und Synoden doch Organe, die ihre Interessen nicht nur gegenüber ihren einzelnen Gliedern, sondern auch gegenüber der weltlichen Gewalt kräftig wahrnehmen konnten. Sie vermochten daher viel leichter Angriffe auf ihren Bestand abzuwehren und ihre religiös-kirchlichen Ideale durchzusetzen als das Luthertum.

Allein man muß doch fragen, ob der äußere Vorsprung, den sie damit gewannen, ganz die Nachteile aufwog, die sie dafür in den Kauf nehmen mußten. Denn diese Nachteile waren recht groß. Erstlich hatte der einzelne bei diesem System so gut wie gar keine Bewegungsfreiheit mehr. Und zweitens war auch die Bewegungsfreiheit der Gemeinden auf Schritt und Tritt gehemmt durch die Diktatur des neuen göttlichen Rechtes. Für selbständige religiöse Denker und Persönlichkeiten war daher hier überhaupt kein Raum, und was beinahe noch schlimmer war, kultische Äußerlichkeiten, wie die Frage der Sabbatheiligung, und Probleme der gesellschaftlichen Sitte, ja der bloßen Mode, wie die schwierige Frage, ob der Christ Perücken und Manschetten tragen dürfe, erlangten wieder folgerecht — denn das göttliche Recht forderte bis in die kleinsten Kleinigkeiten Gehorsam — eine Bedeutung für das Gemeindeleben, die mit den Grundsätzen der Reformation schlechterdings nicht mehr in Einklang gebracht werden kann. Das Luthertum ließ dem einzelnen selbst in den Tagen der konsistorialen Despotie doch viel mehr Freiheit. Es verirrte sich, so großen Wert es auch zeitweilig auf die äußere Kirchlichkeit und Orthodoxie legte, nie zu einer so übertriebenen Schätzung der frommen Sitte und Gebärde, der äußerlichen Zucht und Korrektheit wie der englische und niederländische Puritanismus. Es blieb immer innerlicher und darum auch immer bildsamer als sein viel mehr in den engen Panzer des Systems eingeschnürter und äußerlich so viel robusterer Rival. Es konnte daher auch im Laufe der Jahrhunderte mancherlei von den trefflichen Einrichtungen der

calvinschen Kirche übernehmen, ohne seine Eigenart aufzugeben, weil es stets an der grundlegenden Erkenntnis seines Stifters festhielt, daß es so etwas wie ein göttliches Kirchenrecht nicht gibt, und daß die Erziehung der einzelnen Gemeindeglieder zu selbständigen religiösen Persönlichkeiten immer viel wichtiger ist als die Erziehung der Gemeinde zu einer in all ihren Teilen gleichmäßig die schöne Farbe feiner äußerlicher Zucht aufweisenden Körperschaft, die keine noch so harmlose Abweichung von dem Gesetze Gottes in ihrer Mitte duldet. Es wurde also, so sehr es sich äußerlich dem Calvinismus anpassen mochte, innerlich doch niemals, wie man jetzt behauptet, calviniſiert. Für die äußere Erziehung der Völker hat es aus all diesen Gründen freilich lange nicht so viel geleistet wie der Calvinismus, aber dafür hat es eine viel größere Zahl selbständiger religiöser Persönlichkeiten hervorgebracht und die Völker, die ihm anhangen, vor jener pharisäischen Überschätzung der äußeren Legalität und Christlichkeit bewahrt, die der calvinschen Frömmigkeit anhaftet und in der Gestalt des englisch-amerikanischen „Cant" heute noch einen so demoralisierenden Einfluß auf die öffentliche Meinung der christlichen Völker ausübt. Wer diese religiösen und moralischen Folgeerscheinungen des calvinschen Systems sich vor Augen hält, der wird darum kaum mit der Mehrzahl der modernen Soziologen, die jede Bewegung nach ihren volkspädagogischen Wirkungen, d. i. in erster Linie nach der äußeren Haltung und der Arbeitsmoral der von ihr beeinflußten Gruppen und Völker beurteilen, dem Calvinismus unbedingt vor dem Luthertum den Vorzug geben und es mit ihnen bedauern, daß es der calvinschen Kirche nicht gelungen ist, dem Luthertum überall den Garaus zu machen, sondern im Gegenteil es als einen besonderen Glücksfall für die Entwicklung des Protestantismus betrachten, daß das Luthertum in diesem Ringen nicht unterlegen und damit ein erheblicher Teil der protestantischen Welt von jener nach urchristlicher Anschauung allerverderblichsten Entartung der Religion verschont geblieben ist.

Allein wenn die Mängel in der kirchlichen Organisation des Luthertums auch durch Vorzüge aufgewogen werden, die es nicht gerechtfertigt erscheinen lassen, es gleichsam nur als den toten Arm der evangelischen Bewegung zu betrachten, die Tatsache, daß Luther nicht die Gabe besessen hat, Einrichtungen zu schaffen, die eine konsequente Durchführung seiner religiösen und kirchlichen Ideale gewährleisteten, bleibt doch bestehen. Damit ist aber, wie es scheint, auch schon ein Urteil gegeben über die Wirkung des Reformators

auf die Kultur seiner Zeit. Denn wer nicht einmal in seinem nächsten Interessenkreise ganz das erreicht, was er will, der wird, meint man unwillkürlich, erst recht auf Gebieten nichts erreichen, die ihm ferner liegen und auf die er nur mittelbar Einfluß zu gewinnen vermag. Allein dieser Schluß ist falsch. Luther hat das ganze Kultursystem, das er vorfand, aus den Angeln gehoben, obgleich er eigentlich nur „die Gewissen trösten" und zeigen wollte, worin der wahre Gottesdienst, d. i. die rechte innere Stellung zu Gott, besteht, und daher grundsätzlich keine andere Wehr und Waffe gebrauchte als das Wort. Denn indem er diesen neuen Gottesdienst zu begründen suchte, tastete er die religiöse Grundlage der bisherigen Kultur an und legte damit, ohne es zu wollen und zu ahnen, Hand an all die Ordnungen des Gemeinlebens, die auf derselben beruhten.

Jede mächtige religiöse Bewegung hat die Tendenz, eine ihren Ideen und Idealen entsprechende Kultur zu schaffen. Aber kaum je ist dies Ziel von einer Religion so vollkommen erreicht worden wie von dem mittelalterlichen Christentum. Nicht nur die Sitte und das Recht, sondern auch die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zustände, die Organisation des Unterrichtswesens, der Wissenschaft, der künstlerischen Arbeit und sogar das äußere Bild der Kulturlandschaft verrät noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts in allen abendländischen Landen den übergewaltigen Einfluß der Kirche. Die Stadt kündigt sich damals aus der Ferne durch die hochragenden Dächer und Türme der zahlreichen Kirchen und Klöster an, und auf dem platten Lande fallen die überaus stattlichen Gebäude der alten reichen Abteien und Stifter viel mehr ins Auge als die meist sehr unansehnlichen Burgen und Schlösser des niederen Adels. Die bekannte Ansicht von Köln aus dem Jahre 1532 ist typisch für das Landschaftsbild jener Zeit, mag auch Köln mit seinen 19 Pfarrkirchen, 22 größeren Klöstern, 11 Stiftern, über 100 Kapellen, 76 religiösen Konventen, 106 Beginenhäusern, 12 Hospitälern nördlich der Alpen nicht seinesgleichen gehabt haben. Aber nirgends[1]) empfindet man dies Übergewicht der Kirche mehr als eine

1) Mainz zählte 1450 bei etwa 7050 Einwohnern 19 Stifter, 8 Mannsklöster, 7 Frauenklöster, 3 Niederlassungen der geistlichen Ritterorden; Worms um 1500 bei etwa 7000 Einwohnern 5 Stifter, 9 Mannsklöster, 5 Frauenklöster, 8 Pfarreien, 2 Niederlassungen der geistlichen Orden. Die Gesamtzahl der Kirchen betrug 29, dazu kamen mindestens noch 9 Kapellen. Die Zahl der Personen geistlichen Standes belief sich in diesen beiden Städten daher auf etwa ein Viertel der Bevölkerung. Nicht ganz so groß war die Zahl der

Wohltat. Überall in Stadt und Land klagt man vielmehr, daß die Kirche am Lebensmarke des Volkes zehre, und überall hatte man gerechte Ursache zu dieser Klage. Die Kirche besaß z. B. in Deutschland damals etwa ein Drittel des Grund und Bodens, sie bezog in Gestalt des Zehnten noch vielfach eine sehr hohe Naturalsteuer, sie erhob zum Teil sehr beträchtliche Gebühren für alle geistlichen Amtshandlungen, für jede in das weite Gebiet des kirchlichen Rechtes fallende Inanspruchnahme ihrer Tätigkeit, sie verstand es außerdem, durch ihre Ablässe und Kollekten die Gläubigen systematisch noch zu einer Menge freiwilliger Abgaben zu veranlassen, und sie forderte trotzdem auch noch für sich und ihre Glieder Freiheit von allen staatlichen und gemeindlichen Auflagen. Dennoch hätte man diese ungeheure Belastung des nationalen Einkommens wohl geduldig ertragen, wenn die Geistlichen und Klosterleute in der Mehrzahl nicht ein ausgesprochenes Schmarotzerleben geführt hätten. Agricola übertreibt sehr wahrscheinlich, wenn er die Zahl der Mönche und Nonnen in Deutschland damals auf 1400000 Köpfe veranschlagt. Aber wenn Worms bei kaum 7000 Einwohnern an 1500, das kleine Gotha bei etwa 1000 Einwohnern über 100 geistliche Personen zählte, wenn in Straßburg an einer einzigen Kirche, am Münster, 137, in Meißen am Dome 117 Kleriker ihren Unter-

---

Kirchen und geistlichen Anstalten in den Städten, die nicht Bischofssitze waren. In Frankfurt gibt es z. B. im 15. Jahrhundert nur 3 Stifter, 3 Männer-, 2 Frauenklöster, 3 Niederlassungen der geistlichen Ritterorden, ein Dutzend Höfe auswärtiger Klöster. Die Zahl der Personen geistlichen Standes veranschlagt Bücher bei etwa 10000 Einwohnern um 1440 auf 240 bis 300 Köpfe, dazu sind aber noch zu rechnen etwa 200 Personen, die als Dienstboten in den geistlichen Haushaltungen tätig sind. In Nürnberg zählte man Weihnachten 1449 unter 20219 Einwohnern nur 446 Personen geistlichen Standes, in Zürich 1500 unter noch nicht 10000 Einwohnern 92 Vollkleriker, 92 Nonnen, 30 Mönche, die sich auf 2 Pfarrkirchen, 1 Damenstift, 1 Männerstift, 2 Klöster verteilten. Erfurt, welches als die volksreichste Stadt Deutschlands galt, aber 1500 kaum mehr als 19000 Einwohner hatte, besaß 2 Stifter, 8 Mannsklöster, 2 Frauenklöster. Etwas geringer war anscheinend in der Regel die Zahl der Kirchen und kirchlichen Anstalten in den Kolonialstädten an und östlich der alten Slawenlinie. In Leipzig, das um 1500 etwa 8000 Einwohner zählte, gab es z. B. damals nur 1 Stift, 2 Manns-, 1 Frauenkloster, 9 Kirchen und Kapellen, 2 Hospitäler. Aber dafür besaß das Stift St. Thomä etwa ein Drittel der Stadt. Wittenberg hatte bei noch nicht 3000 Einwohnern 1517 1 Stift, 2 Klöster, 1 Pfarrkirche, 3 Kapellen. Zu dem Stifte gehörten aber allein 53 Personen geistlichen Standes, davon 26 ausgeweihte Priester, vgl. H. Boos, Rhein. Städtekultur 3, 145ff.; O. Scheel, Luther 1, 64ff., 125ff.; G. Wustmann, Geschichte von Leipzig S. 50ff.; H. Barge, Karlstadt 2, 521ff.; Falk in Hist.-pol. Blätter 112, 549ff.

halt fanden, so kann man kaum zweifeln, daß es in Deutschland damals relativ ebensoviel Geistliche und Klosterleute gab als heute Soldaten. Diese Kleriker waren aber in der Mehrzahl bloße Meßpfründner, die nichts taten als Messelesen, und die Klosterleute gehörten in der Mehrzahl zu den beschaulichen Orden, die keine andere Arbeit kannten als Beten und Singen. Und zu diesem Heere geistlicher Müßiggänger, dessen Unterhalt die Völker mindestens ebensoviel kostete wie heute der Unterhalt der großen Armeen, kam noch das ungeheure Heer der Landstreicher und Bettler, dessen ganze Existenz sich auf die kirchliche Anschauung gründete, daß Armut ein Verdienst und der Bettel ein anständiges Gewerbe sei. Mag auch Eberlin von Günzburg arg übertreiben, wenn er behauptet, daß in Deutschland von je 15 Menschen immer nur je einer arbeite, jedenfalls war der Müßiggang damals zu einer förmlichen Volkskrankheit geworden, die weite Kreise beherrschte und immer weitere Kreise zu befallen drohte. Denn die übermäßige Zahl der kirchlichen Feiertage, die immer wiederkehrenden Einladungen zu Wallfahrten, die tausend Gelegenheiten, Almosen zu erlangen, waren auch für tätige Leute eine sehr starke Versuchung, die Hände in den Schoß zu legen und sich dem lustigen Orden der fahrenden Leute anzuschließen.

Da ergriff Luther das Wort, und alsbald änderte sich da, wo er Gehör fand, das Bild. Der Bettel hörte auf als ein anständiges Gewerbe, die Armut und das ungeregelte Almosengeben als ein Verdienst zu gelten, die städtische Armenpolizei erhielt jetzt endlich gegen die Landstreicher, fahrenden Schüler und gewerbsmäßigen Müßiggänger freie Hand. Damit war wenigstens in den Städten die schöne Zeit des ungebundenen Müßigganges für das arbeitsscheue Wandervolk zu Ende. Noch rascher aber und erheblich fühlbarer machte sich die wirtschaftliche Umwälzung geltend, die Luthers Kampf gegen die Messe und die Mönchsgelübde nach sich zog. Hunderte von Klöstern verschwanden, Tausende von Meßpfründen gingen ein, Zehntausende von Klerikern und Klosterleuten sahen sich genötigt, sich fortan von ihrer Hände Arbeit zu ernähren. Auch die Studenten und fahrenden Schüler, die bislang in der Hoffnung auf eine kirchliche Pfründe studiert hatten, kehrten in so großer Zahl ins bürgerliche Leben zurück, daß nicht wenige Lateinschulen verödeten und einige Universitäten für mehrere Jahre geschlossen werden mußten. Erasmus klagte daher schon beweglich über den Verfall der Studien. Aber Luther erkannte sogleich die Gefahr, die hierin für den Fortschritt seines Werkes lag, und trat derselben

schon 1524 in seiner Schrift „an die deutschen Ratsherren, daß sie Schulen aufrichten sollen" mit aller Energie entgegen. Dank der unermüdlichen Werbetätigkeit, die er im Verein mit dem Magister Philippus entfaltete, begann denn auch das gelehrte Unterrichtswesen in den lutherischen Territorien sich alsbald wieder sehr günstig zu entwickeln. Aber auch ihm gelang es doch nicht immer, die durch die Säkularisation freiwerdenden Güter und Kapitalien für die Schulen, Hospitäler und andere Kulturzwecke zu retten. Selbst in seiner nächsten Umgebung stürzten sich die „großen Hansen" wie Aasgeier auf das Kirchen- und Klostergut und suchten davon möglichst viel für sich in Sicherheit zu bringen, bisweilen ohne den alten Priestern, Mönchen und Nonnen, die nicht mehr einen neuen Beruf ergreifen konnten, wie er es forderte, einen auskömmlichen Ruhegehalt zu gewähren. Aber nach diesen Mängeln und Ausschreitungen darf man doch die Bedeutung der großen Säkularisation für die Kultur nicht beurteilen. Sie bewirkte überall eine erhebliche Verringerung der Müßiggänger, eine stattliche Zunahme der arbeitenden Klassen, eine Verschiebung der Besitzverhältnisse zugunsten der wirtschaftlich leistungsfähigen Stände, im ganzen also nicht eine Minderung, sondern eine gewaltige Vermehrung der produktiven Kräfte im Haushalte der Völker.

Aber diese wirtschaftliche Revolution war nur dadurch möglich, daß durch Luthers Reform die mittelalterliche Rechtsordnung, soweit sie von der Kirche geschaffen war, zerstört wurde. Als er 1520 die Bannbulle verbrannte, hatte er auch das kanonische Rechtsbuch in die Flammen geschleudert. Diese symbolische Handlung war eine Weissagung auf die Zukunft. Die Herrschaft des kanonischen Rechtes wurde trotz des Widerstandes der Juristen allmählich gebrochen, die rechtlichen Privilegien der Kirche und ihrer Diener hörten auf. Die Gerichtsbarkeit über Geistliche ging, soweit nicht rein kirchliche Dinge in Frage kamen, über auf die weltlichen Gerichte, die Gesetzgebung in weltlichen Angelegenheiten wurde ein ausschließliches Recht der weltlichen Gewalt; selbst da, wo der Einfluß der Kirche zunächst fortdauerte, wie im Eherechte, wurde doch wenigstens das mittelalterliche Recht gründlich reformiert. Die Eheschließung ward durch Beschränkung der mittelalterlichen Ehehindernisse wesentlich erleichtert, die Eingehung heimlicher Ehen, die bisher so leicht war und soviel Unheil gestiftet hatte, unmöglich gemacht. Der Ertrag auch dieser Neuerungen war eine große Säkularisation, vornehmlich zugunsten der weltlichen Gewalt. Die weltliche Gewalt gewann jetzt endlich volle Bewegungsfreiheit auf

dem weiten Felde des Weltlebens, ja sie bemächtigte sich mit Erfolg alsbald auch des Regiments in allen rein geistlichen Angelegenheiten. So entstand überall, wo die evangelische Bewegung den Sieg davontrug, das eigentümliche Gebilde des evangelischen Staates. Von dem mittelalterlichen Staate unterschied sich derselbe anscheinend zunächst nur dadurch, daß die Obrigkeit als Inhaberin der väterlichen Gewalt die Fürsorge schlechthin für alle Gebiete des Gemeinlebens in Anspruch nahm. Denn die alte ständische Gliederung der Gesellschaft dauerte zunächst fort, und die Religion wurde nach wie vor, wie einst im Mittelalter, grundsätzlich als eine öffentliche Angelegenheit behandelt. Aber wieviel leistungsfähiger war doch dieser neue Staat! Welch erstaunliche Kraft konnte er selbst unter ungünstigen Verhältnissen entfalten, wie gewaltig selbst ein kleines Volk, falls die Obrigkeit ihre Aufgabe nur einigermaßen richtig erfaßte, vorwärtsbringen! Diese Voraussetzung traf natürlich nicht überall zu, vor allem nicht in dem Stammlande des Luthertums, in Kursachsen, in dem schon mit dem Tode des Kurfürsten Moritz ein Niedergang einsetzt, der nie wieder gutgemacht werden konnte. Nicht hier darf man daher den lutherischen Staat studieren, sondern in dem Lande, wo das Luthertum in zähestem Ringen um seine Existenz den neuen Staat selbst erst von Grund aus schaffen mußte, in Schweden. Dieser Staat, der Staat Gustav Adolfs, mit seiner der Natur und den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen des nordischen Bodens so trefflich angepaßten ständischen Gliederung, die selbst dem harthändigen Adel nicht erlaubte, seinen Sonderinteressen zu leben, sondern alle Stände nach dem Maße ihrer Kraft in den Dienst des Gemeinwohls zwang, war der lutherische Musterstaat, und der große nordische Heldenkönig, der immer das Wohl seines Volkes und seiner Glaubensgenossen als obersten Zweck vor Augen hatte und daher, wie sein Verhalten bei der Neugründung der Landesuniversität und des gelehrten Mittelschulwesens in großartiger Weise zeigt, selbst die größten persönlichen Opfer für die Kultur des Landes nicht scheute, ist der lutherische Musterfürst, das lutherische Gegenbild zu Coligny, Wilhelm von Oranien, Cromwell und den anderen großen Kriegs- und Staatsmännern reformierter Konfession. Daß aus der ständischen Gliederung der Gesellschaft und aus der Behandlung der Religion als einer öffentlichen Angelegenheit in der Folge mancherlei Nachteile für die weitere Entwicklung der Staaten und ihrer Kultur sich ergaben, ist unleugbar. Aber durch die radikale Demokratisierung der Gesellschaft und die Degradierung der Religion zur reinen

Privatsache ist in dem modernen „Rechtsstaate" der Baal nur durch Beelzebub ausgetrieben worden. Solange die wirtschaftliche und soziale Ungleichheit unter den Staatsbürgern nicht geringer, sondern immer größer wird, ist die theoretische Gleichheit, die sie vor dem Gesetze genießen, eine bloße Illusion und der Grundsatz: Freie Bahn für den Tüchtigen bloß eine heuchlerische Verkleidung für die grausame Tatsache, daß in dem Rechtsstaat nicht der Rechtschaffene, sondern der Skrupellose es am weitesten bringt. Die Behandlung der Religion als Privatsache aber hat die Völker nur daran gewöhnt, die höchsten Wahrheitsfragen als etwas absolut Nebensächliches zu betrachten und sie doch innerlich keineswegs toleranter gemacht. Denn wer Meinungen zu vertreten wagt, die den Interessen der herrschenden Parteien zuwiderlaufen, wird, moralisch wenigstens, noch genau so verfolgt und ebenso gründlich durch Ausschluß von jeder öffentlichen Wirksamkeit, Boykott und andere Methoden gesellschaftlicher Achtung unschädlich gemacht, wie einst in den Tagen der Inquisition. Nur die Formen der Verfolgung und der Begriff der Ketzerei haben sich also gewandelt. Die Verfolgung selber ist geblieben.

Aber die Reformation schuf nicht nur eine neue Staatsform, sie gab auch den Anstoß zu einer vollständigen Umbildung und Umgruppierung der abendländischen Staatengesellschaft. Die großen politischen und wirtschaftlichen Gegensätze, die bis dahin die bald freundlichen bald feindlichen Beziehungen der abendländischen Völker beherrscht hatten, wurden jetzt allesamt in den Hintergrund gedrängt durch den einen Gegensatz: „Katholisch" oder „Protestantisch". Die religiöse Frage, die bisher in der großen Politik kaum eine Rolle gespielt hatte, trat auf einmal allgewaltig in den Vordergrund. Eine ganze Reihe neuer Staaten entstand, darunter zwei neue Großmächte, die ihr Dasein hauptsächlich dem religiösen Gegensatze verdankten, Schweden und die Niederlande, und zugleich begann die merkwürdigste politische Bildung des Mittelalters, das geistliche Fürstentum, sich aufzulösen. Bis 1689, ja bis in die allerneueste Zeit haben die abendländischen Völker an den großen politischen Aufgaben sich abmühen müssen, die letztlich der eine Mann Martin Luther ihnen gestellt hatte.

Luther selbst hat niemals die weltweiten Zusammenhänge, in die sein Leben verflochten war, durchschaut. Er hat die Lösung jener politischen Probleme daher eher erschwert als gefördert. Nur die Beseitigung der geistlichen Fürstentümer hat er schon selber, wo und wie er konnte, in die Wege geleitet. Mehr interessierte er sich

für die durch sein Unternehmen notwendig gewordenen Reformen der Rechtsordnung. Hier hat er z. B. bei der Reform des Eherechtes persönlich sehr energisch eingegriffen. Allein maßgebend auch bei der Behandlung solcher Rechtsfragen waren für ihn nie juristische, sondern immer nur seelsorgerliche Gesichtspunkte, die Tröstung der durch die alten Satzungen beschwerten Gewissen, die Hebung der Volkssittlichkeit, die Reinigung der Volkssitte von tief eingewurzelten Lastern und Mißbräuchen. Aber war eine solche sittliche Reform unbedingt notwendig? Man hat früher aus den Predigten der großen und kleinen Bußprediger des ausgehenden Mittelalters, aus den Klagen einzelner, anscheinend wohlunterrichteter Zeitgenossen über die moralische Verkommenheit weiter Volkskreise und aus einzelnen urkundlich bezeugten Tatsachen, die ein schlimmes Licht auf die Lebensführung insbesondere des geistlichen Standes zu werfen schienen, geschlossen, daß es am Vorabend der Reformation überall im Abendlande sehr schlecht um die Durchschnittssittlichkeit der Völker bestellt gewesen sei. Kein Stand aber sei moralisch so haltlos gewesen wie die Geistlichen, Mönche und Nonnen. Dieser Schluß ist neuerdings lebhaft beanstandet worden. Einzelne üble Vorkommnisse, betont man mit Recht, erlauben noch schlechterdings kein Urteil über die Moral eines ganzen Standes und Volkes. Noch geringere Beweiskraft aber haben die meist ganz allgemein gehaltenen Klagen und Anklagen der Prediger, Satiriker und Publizisten. Denn diese Leute sind notorisch immer geneigt, einzelne Fälle zu verallgemeinern und schwarz in schwarz zu malen. Will man überhaupt zu einem sicheren Urteil über die Durchschnittssittlichkeit jener Zeit gelangen, dann muß man, so gut es geht, das Verfahren der Moralstatistik einschlagen. Das hierzu nötige Material steht uns freilich nur in sehr beschränktem Umfange zu Gebote. Für die Beurteilung der Lebensführung der Geistlichen kommen z. B. eigentlich nur einige wenige Strafregister der geistlichen Gerichte aus dem Ausgange des Mittelalters in Betracht, die sich in den deutschen, französischen, spanischen und italienischen Archiven gefunden haben. Die Zahl der in diesen Registern notierten Strafsfälle muß man vergleichen mit der Zahl der in dem betreffenden Gerichtsbezirk vorhandenen Geistlichen. Dann erhält man ein vollkommen objektives Bild von dem Zustande der klerikalen Moral am Vorabende der Reformation.

Dies statistische Verfahren hat in der Tat viel Vorzüge. Es fragt sich nur, ob es in unserem Falle zum Ziele führt, d. i. ob das Material, das dem Statistiker in unserem Falle zu Ge-

bote steht, überhaupt statistisch verwertbar ist. Es sind leider doch nur sehr wenige solcher Strafregister auf uns gekommen. Diese wenigen aber beziehen sich stets auf verhältnismäßig beschränkte Gebiete und Zeiträume. Daraus folgt schon, daß der Statistiker mit ihnen nichts anfangen kann. Dazu kommt noch, daß wir schlechterdings keine Gewähr dafür haben, daß die geistlichen Richter rücksichtslos überall alle geistlichen Sünder zur Strecke gebracht haben. Sie standen bei den Zeitgenossen jedenfalls nicht in diesem Rufe. Sie galten überall für habgierig und bestechlich. Sie konnten weiter auch immer nur gegen die kleinen Sünder einschreiten, die direkt der bischöflichen Jurisdiktion unterstanden. An die Bischöfe und Domherren, die notorisch vielfach wie „die Schweine" lebten, an die Geistlichen der exemten Stifter und Arbeiter und an die Kleriker der vielen von den exemten Stiftern und Klöstern appropriierten Kirchen durften sie überhaupt nicht Hand anlegen. Dieser Weg ist also leider nicht gangbar. Aber indirekt kann die Statistik doch vielleicht uns aus der Verlegenheit helfen. Sie lehrt, daß gewisse statistisch feststellbare Erscheinungen, wie z. B. starkes numerisches Übergewicht der Frauen, und gewisse soziale Einrichtungen, wie z. B. Sitten und Gesetze, welche die Eheschließung erschweren, die Volksmoral überall und zu allen Zeiten ungünstig beeinflussen. Wo solche Sitten und Gesetze bestehen und solche Erscheinungen uns begegnen, können wir also immer einen sicheren Rückschluß auf den Stand der Durchschnittssittlichkeit ziehen. Wenden wir diese Erkenntnis auf den vorliegenden Fall an, dann werden uns in den Quellen zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters immer wieder gleich drei solcher Erscheinungen entgegentreten: erstens die übergroße Zahl der Frauen, zweitens die übergroße Zahl der eheloſen Personen beiderlei Geschlechts und drittens die übergroße Zahl der gewerbsmäßigen Müßiggänger, und zwei solcher Bräuche unsere Aufmerksamkeit erregen: der Zölibat und die sogenannten feierlichen Gelübde. Der Zölibat und die Gelübde sind noch heute in der katholischen Kirche in Geltung. Aber sie wirken heute ganz anders als vor 400 Jahren. Heute ist jeder Kleriker, jeder Mönch und jede Nonne in der Lage, aus dem geistlichen Stande auszutreten und zu heiraten. Damals waren diese Personen zeit ihres Lebens an ihre Gelübde gebunden, und auch wenn der Papst sie davon löste, in der Regel außerstande, eine gesetzlich anerkannte Ehe einzugehen. Heute sind die Geistlichen meist über Gebühr mit Amtsgeschäften aller Art überladen, und auch die Religiosen

sind alle irgendwie in der Seelsorge, im Unterricht oder in der praktischen Liebestätigkeit beschäftigt. Damals hatten die Geistlichen in der Mehrzahl nichts weiter zu tun als Messe zu lesen, und die Religiosen huldigten meist dem beschaulichen Leben. Heute sorgt die Kirche überall energisch für die geistige Bildung und die religiöse und moralische Erziehung der Kleriker und Ordensleute. Damals tat sie in dieser Richtung sehr wenig oder gar nichts. Heute übt sie eine strenge Kontrolle über ihre Diener aus und wird darin vielfach von den Gemeinden eifrig unterstützt. Damals war von solch strenger Kontrolle noch keine Rede. Die Priester, die sich eine Beischläferin hielten, mußten allerdings in der Regel dafür eine Geldbuße entrichten. Aber wenn sie Jahr für Jahr pünktlich diese Buße an die bischöfliche Kammer zahlten, durften sie meist unbehindert mit ihrer Geliebten weiterleben. Diese Geldbuße hatte also faktisch den Charakter einer Steuer und wird daher auch seit dem Hochmittelalter treffend immer als Konkubinensteuer bezeichnet. In den alten reichen Abteien und Stiftern aber hatten die Bischöfe in der Regel überhaupt nichts zu sagen. Hier konnten also die Mönche und Nonnen faktisch meist tun und lassen, was sie wollten. Die Folge von alledem war, daß die Geistlichen in der Mehrzahl in wilder Ehe lebten und daß in den Klöstern die Unzucht oft geradezu groteske Formen annahm. Aber die Laien trieben es vielfach nicht besser. Die Prostitution galt überall als ein völlig legales Gewerbe; die Prostituierten bildeten überall ebenso eine anerkannte Zunft wie die Schneider und Schuster, und überall, selbst in den kleinen Landstädten, unterhielten die Magistrate Frauenhäuser, d. i. Bordelle, in denen selbst halbwüchsige Knaben anstandslos verkehren durften. Luther griff diese Übel gleich an der Wurzel an, indem er schon 1520 den Zölibat für eine „Teufelslehre", 1521 die Mönchsgelübde für unverbindlich erklärte und mit der größten Energie die Schließung der städtischen Frauenhäuser forderte. Der beabsichtigte Erfolg trat natürlich nicht sogleich ein. Die zuchtlosen Priester, Mönche und Nonnen verwandelten sich dadurch, daß sie „zur Ehe griffen", nicht alle sofort in auserwählte Tugendmuster, und die Schüler, Studenten und Gesellen, die bisher die städtischen Frauenhäuser frequentiert hatten, fühlten sich durch die Schließung dieser Anstalten durchaus nicht alle veranlaßt, fortan ein züchtigeres Leben zu führen. Aber die Zahl der ehelosen Personen beiderlei Geschlechts ging doch überall reißend schnell zurück, die Prostitution hörte auf, als ein erlaubtes Gewerbe zu gelten, und die Eheschließung wurde durch die Beseiti-

gung der meisten der bisherigen Ehehindernisse außerordentlich erleichtert. Damit war die Grundlage für eine Besserung der sittlichen Zustände geschaffen, und darauf kam es in erster Linie an. Ganz ebenso verlief der Kampf gegen das zweite Grundübel der Zeit, die Überzahl der berufsmäßigen Müßiggänger. Die Klöster und die Meßpfründen wurden aufgehoben. An die Stelle des ungeregelten Almosengebens trat, wenigstens in den Städten, jetzt überall die gemeindliche Armenpolizei und Armenpflege. Weiter wurde auch die Zahl der Feiertage stark beschränkt und der Karneval, die Wallfahrten, die Prozessionen unterdrückt. Damit waren auch hier die Wurzeln des Übels unterbunden. Daß die lutherischen Prediger und Luther selber ständig über den sittlichen Verfall der Zeit klagten, beweist nur, daß sie mit dem, was erreicht war, wie es ihre Pflicht heischte, sich nicht zufriedengaben. Der nüchterne Beobachter wird daher auf jene Klagen ebensowenig Gewicht legen wie auf die Klagen der Bußprediger des 15. Jahrhunderts über die sittlichen Zustände ihrer Zeit, sondern sich lieber an Tatsachen halten, die einen sicheren Rückschluß auf den Stand der Durchschnittssittlichkeit erlauben. Solche Tatsachen sind aber der starke Rückgang der Ehelosigkeit, die Sitte, Männlein und Fräulein, wie Luther es wünschte, in der Blüte der ersten Jugend zusammenzugeben, der große Kinderreichtum der lutherischen Lande, die Anschauung, daß Kinderreichtum ein Segen sei, das rapide Sinken der unehelichen Geburten[1]), die Abnahme der gewerbsmäßigen Müßiggänger, die Zunahme der Arbeitstage. Diese Tatsachen sprechen jedenfalls nicht für die Behauptung, daß die Reformation ein Zeitalter moralischer Versumpfung eingeleitet habe, sie sind zweifellos vielmehr Symptome für die sittliche Gesundheit der lutherischen Völker.

Indes ein klares Bild von dem sittlichen Leben der Völker erhält man erst, wenn man sich die Lebensführung des Durchschnittsmenschen in den verschiedenen Zeitaltern und Gegenden vergegenwärtigt, also in unserem Falle z. B. den lutherischen Bauer und Bürger des endenden 16. Jahrhunderts mit seinem katholischen Großvater oder Urgroßvater vergleicht. Dann erkennt man sofort,

1) Selbst in größeren Städten, wie in Zwickau, fällt die Zahl der Unehelichen seit 1530 rasch auf Null, vgl. Herzog, Chronik von Zwickau 1, 229ff. Sie steigt erst langsam wieder seit dem Ende des 16. Jahrhunderts, hält sich aber im Laufe des 17. Jahrhunderts immer auf mäßiger Höhe. Erst als Zwickau Garnisonsstadt wird, nimmt sie stärker zu. Ihre jetzige Höhe erreicht sie aber erst seit der preußischen Okkupation im Jahre 1815.

daß Luther, obgleich er nie so zielbewußt und energisch darauf ausgegangen ist, eine neue Volkssitte zu schaffen, wie Calvin, doch einen ganz gewaltigen Einfluß auf die Lebensführung der lutherischen Völker ausgeübt hat. Zwar der äußere Rahmen, in dem sich das Dasein des einzelnen abspielt, ist in den lutherischen Landen noch ganz derselbe wie in katholischer Zeit. Die ständische Ordnung der Gesellschaft dauert überall fort, und die wirtschaftliche Betätigung des einzelnen bewegt sich in Stadt und Land noch durchaus in den überlieferten mittelalterlichen Formen, deren Zwang man überall noch meist als eine Wohltat empfindet. Aber der Lutheraner ist doch in manchem Betracht ein ganz anderer Mensch als sein katholischer Ahnherr. Er fürchtet sich nicht mehr vor dem Fegefeuer, er versichert Haus und Hof gegen Feuersgefahr nicht mehr durch eine Weihegabe an den hl. Laurentius oder durch Aufstellung eines Bildes des hl. Florian, er hält sein Vieh, Wasser, Weide und Feld auch ohne kirchliche Segen und Exorzismen für gesund und fruchtbar und kuriert Krankheiten von Menschen und Tieren nicht mehr durch Opfer und Gelübde an die hl. Apollonia, den hl. Blasius, den hl. Erasmus, den hl. Antonius, den hl. Valentin und wie all die anderen heiligen Spezialärzte sonst heißen mögen, deren Funktionen Luther schon 1516 und 1517 in seinen Predigten über die zehn Gebote so ergötzlich beschreibt, kurz, er ist trotz all des finsteren Aberglaubens, in dem auch er noch befangen ist, doch sehr viel aufgeklärter als sein katholischer Ahnherr und Nachbar. Aber sein Leben ist damit zugleich viel ernster und nüchterner geworden. Er hat außer dem Sonntag nur noch wenige Feiertage. Er kennt keinen Karneval und keine Wallfahrten mehr. Er kann nicht mehr darauf rechnen, von Klostersuppen und Almosen sein Dasein im Notfalle zu fristen. Er muß vielmehr wohl oder übel immer die Tatsache im Auge behalten, daß Gemeinde und Genossenschaft nur dann für ihn eintreten, wenn er sich schlechterdings nicht mehr selber weiter helfen kann. Aber eben darum fühlt er sich auch viel mehr als sein Ahnherr für seine und seiner Familie wirtschaftliche Existenz verantwortlich. Und dazu denkt er auch über den Wert und die Bedeutung seiner beruflichen Tätigkeit ganz anders als dieser. Die Arbeit, die er tagtäglich zu leisten hat, erscheint ihm nicht mehr als eine zwar sehr löbliche und nützliche, aber dem Singen und Beten der Mönche an innerem Wert weit nachstehende Beschäftigung, sondern als eine Art Gottesdienst, und das Amt, das er in Staat und Gemeinde bekleidet, nicht mehr bloß als eine Gerecht-

same, die er so gründlich wie nur möglich ausnutzen muß, sondern als ein Dienst, der pünktlich zum Besten der Gemeinschaft zu erfüllen ist. Er kennt das Wort Pflicht noch nicht, aber er hat schon ein feines Gefühl dafür, was Pflicht ist. Ebenso lebendig wie in dieser strengen Auffassung der Berufsarbeit offenbart sich Luthers Geist in der Leidsamkeit und Geduld, mit der das lutherische Volk schlechte Zeiten, soziale und politische Mißstände erträgt. Die revolutionäre Stimmung, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Massen beherrschte, ist schon zu der Zeit, als Luther starb, völlig verflogen. Das lutherische Volk zeigt auch unter der schlechtesten Regierung keine Neigung zu Aufruhr. Solange man nur seinen Glauben nicht antastet, fügt es sich in leidendem Gehorsam jedem Unholde und tröstet sich in der bösen Zeit mit seinen besonders zahlreichen Trost- und Kreuzliedern. Damit ist freilich zugleich ein starker Mangel an Initiative in allen Fragen des öffentlichen Lebens gegeben. Die Beseitigung öffentlicher Mißstände eventuell mit Gewalt zu erzwingen, gilt dem Lutheraner als ein unverzeihliches Verbrechen. All solche Übel betrachtet er vielmehr immer nur als eine Heimsuchung, die ihm Gott zur Erprobung seines Glaubens geschickt hat. Hält er aber eine Besserung der Zustände noch für möglich, dann erwartet er eine solche immer bescheiden von der höheren Einsicht der Obrigkeit. Er findet sich daher in der Welt lange nicht so rasch und leicht zurecht wie die Jünger Calvins, die von solcher Leidsamkeit und Leitsamkeit gar nichts wissen wollen, und zieht da, wo er mit Reformierten konkurrieren muß, zunächst meist den kürzeren. Aber dafür bleibt er auch immer frei von der unchristlichen Neigung, seine Glaubensgenossen allein als die Kinder Gottes zu betrachten und zu behandeln, und von dem Wahn, daß der Christ nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht habe, die „Feinde Gottes", d. i. die Feinde seiner Kirche und seines Volkes, mögen sie nun Christen oder Heiden sein, zu hassen und ebenso erbarmungslos auszurotten, wie es einst die Kinder Israel mit den Kanaanitern taten. Er ist somit selbst dann, wenn er hart um sein Dasein kämpfen muß, zwar nicht in seiner äußeren Haltung, aber in seinem Denken und Fühlen immer noch einen Grad christlicher als der Durchschnittscalvinist. In den Augen der Leute, die der Religion nur die Aufgabe zuweisen, den einzelnen und den Völkern den Kampf ums Dasein und die Anpassung an ihre jeweilige Umgebung möglichst zu erleichtern, ist das freilich kein Vorzug. Allein die äußere Kultur ist doch nicht das höchste Gut, die Kultur der Seele ist die Hauptsache. In der aber stand doch

der Lutheraner hinter seinem viel weltläufigeren Rivalen schon im 17. Jahrhundert nicht zurück, und was derselbe vor ihm in der äußeren Kultur voraushatte, das holte er in der Folge gründlich nach.

Wo Religion, Sitte und Sittlichkeit so gewaltig sich wandeln, da greifen Umsturz und Neuerung auch in den anderen Provinzen des geistigen Lebens alsbald um sich. Die Kunst sieht sich plötzlich alter Ideale und Aufgaben beraubt und veranlaßt, neuen Idealen und Empfindungen Gestalt und Ausdruck zu verleihen. Die Wissenschaft findet sich neuen Problemen gegenüber, deren Lösung vielleicht die Ausbildung neuer Methoden heischt, und das Unterrichtswesen muß sich notwendig der veränderten Gesamtlage des geistigen Lebens anpassen. — Man darf wohl sagen, daß schon in dem Inhalt der lutherischen Verkündigung ein Antrieb zur Wissenschaft lag. Die nachdrückliche Berufung auf die Bibel machte den Protestanten das Studium der Bibel und der biblischen Sprachen von Anfang an zur besonderen Pflicht, die energische Abkehr von der mittelalterlichen Frömmigkeit, Theologie und Kirchenverfassung ermunterte von selbst zu gelehrter Kritik des Mittelalters und damit zum kritischen Betrieb der Geschichte, und die Aufgabe, die Anhänger des alten Wesens über den neuen Glauben zu belehren und innerlich gefestigte und geistig reife evangelische Lehrer und Prediger zu erziehen, regte von selbst dazu an, die neuen Anschauungen systematisch darzulegen und möglichst umfassend zu begründen. Bibelstudium und Sprachstudium wurden daher auch von Luther nicht nur gefordert, sondern aufs mächtigste gefördert, der Humanismus in den Dienst der religiösen Reform gezogen, die Geschichtsforschung durch die Begründung einer freilich sehr einseitigen kritischen Geschichtsbetrachtung um ein gewaltiges Stück vorwärtsgebracht.

Wie in dem Betriebe der Wissenschaft, so mußte Luthers Reform aber auch in der Entwicklung des Unterrichtswesens Epoche machen. Auch wenn er selber um unterrichtliche Fragen sich gar nicht gekümmert hätte, hätte sein Unternehmen doch wenigstens zur Aufstellung eines neuen Bildungsideals geführt. Allein er hatte, wie fast alle religiösen Reformer der neuen Zeit, gerade für dies Gebiet das allerlebhafteste Interesse. Mit einer Reform des theologischen Studiums eröffnete er in Wittenberg schon vor den 95 Thesen seine reformatorische Tätigkeit, Reform der Hoch- und Trivialschulen forderte er dann mit ausführlicher Begründung 1520 in seiner großen reformatorischen Proklamation an das deutsche Volk,

der Schrift an den Adel, und mit dem niederen und mittleren Schulwesen beschäftigte er sich später noch zweimal ganz speziell in der Schrift „an die Ratsherren aller Städte deutschen Landes" von 1524 und in „dem Sermon, daß man die Kinder zur Schule halten soll" von 1530. Aber paarte sich mit diesem lebhaften Interesse auch eine entsprechende praktische Begabung für die Schulreform oder gehörte auch er nur zu dem unnützen Volk der pädagogischen Projektenmacher? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich eigentlich schon aus den drei Leitsätzen seines pädagogischen Programmes. Der erste lautet: Die Errichtung und Erhaltung von Schulen ist eine Pflicht der weltlichen Obrigkeit (15, 44f.); der zweite: alle Kinder, auch die Mädchen, sollen wenigstens Elementarunterricht erhalten (ebd. 47); der dritte: die Obrigkeit ist befugt und verpflichtet, die Kinder eventuell zur Schule zu zwingen. Ob diese Leitsätze richtig sind, ist noch heute eine viel erörterte Frage. Aber darüber besteht kein Zweifel, daß auf ihnen das ganze moderne Schulwesen beruht, und da die Staatsschule unzweifelhaft zu den Grundlagen der modernen Kultur gehört, so ist Luther als ihr Prophet auch sicherlich zu den Ahnherren dieser Kultur zu rechnen. Aber der Reformator hat nicht nur der Staatsschule Bahn gebrochen, er hat auch auf den Unterrichtsbetrieb im einzelnen sehr stark eingewirkt. Die Volksschule verdankt ihm die beiden Bücher, die Jahrhunderte hindurch die Hauptlehrbücher der Jugend gewesen sind, die deutsche Bibel und den kleinen Katechismus. Das Gymnasium berücksichtigte zwar lange nicht so energisch, wie er es wünschte, die Mathematika und die Historien, aber daß es nach wie vor auf die musikalische Schulung seiner Zöglinge den größten Wert legte, war letztlich ihm zu verdanken, und endlich auf den Universitäten erhielt durch ihn das Bibelstudium eine ganz andere Stellung und Gestalt als bisher.

Lag das Interesse für die Schule dem Luthertum gleichsam im Blute, so stand es zu den bildenden Künsten von Haus aus in keinem näheren Verhältnisse. Zwar war Luther selbst, wie wir schon festgestellt haben, keineswegs alles Kunstsinnes bar, aber seine religiöse Reform enthielt doch keinerlei Antrieb zur Ausbildung eines neuen Stils, sei's in der Architektur, sei's in der Plastik, sei's in der Malerei. Hier war die Gegenreformation dem Protestantismus zweifellos bedeutend überlegen. Sie brauchte jene Künste alle für den Kultus, sie stellte ihnen immer neue Aufgaben, sie regte sie an für die Ideen und Ideale, die das katholisch-kirchliche Leben beherrschen, immer neue Formen zu finden. Solche Anregung und

so reizvolle Aufgaben mußte der Künstler im Luthertum durchaus vermissen. Aber ist diese Armut schon ein Beweis für Mangel an geistiger Kraft? Das behaupten hieße doch in blinder Kunstverehrung die eigenartigen Entwicklungsbedingungen des religiösen Lebens übersehen. „Je mehr die Religion sich zur geistigen Reife entwickelt," sagt Eduard von Hartmann mit Recht, „je mehr macht sie sich von der Kunst los als außerstande, ihr Wesen auszudrücken. Und das Endresultat dieses Scheidungsprozesses muß sein, daß die gereifte Religion völlig von dem Anreiz Abstand nimmt, den das ästhetische Scheingefühl ihr verspricht, um sich völlig und ausschließlich auf die Erweckung echt religiöser Wahrnehmungen zu konzentrieren." „Aber indem die rein geistige Religion mit der einen Hand dem Künstler seine spezifisch religiöse Kunst nimmt, bietet sie ihm zum Ersatz dafür mit der andern Hand eine ganze Welt, die religiös durchatmet ist", und befreit ihn, können wir hinzufügen, zugleich von der Vormundschaft des Kultus und Dogmas. Sowohl die Renaissancekunst wie die Kunst der Gegenreformation sind noch finanziell sehr stark von der Kirche abhängig und darum auch in der Wahl und Behandlung ihrer Stoffe aufs stärkste kirchlich gebunden. Mögen die Künstler selber auch vielfach einer ganz heidnischen Lebensauffassung huldigen, so müssen sie doch alle mehr oder weniger dem splendor ecclesiae dienen. Erst durch die religiöse Reform wird diese Fessel gesprengt. Die Kunst wird mündig. Sie erobert allmählich ein Gebiet des Weltlichen nach dem andern, um es frei von mittelalterlichen und bald auch von antiken Sehgewohnheiten künstlerisch verklärt wiederzugeben. Die Landschaft, das Licht, die Luft, das ganze bunte Alltagsleben der Menschheit, all das offenbart ihr jetzt erst recht seinen ästhetischen Reiz. Eine außerordentliche Erweiterung des künstlerischen Horizonts tritt also ein, eine Erweiterung, die sicherlich nicht, wie schon der eine Name Rembrandt beweist, eine Verarmung, sondern eine Bereicherung des geistigen Lebens bedeutete. Allein diese Mündigsprechung der bildenden Künste ist doch nur eine indirekte Wirkung der religiösen Reform. Unmittelbar konnte der neue Glaube jedenfalls nur den beiden geistigsten Künsten neue Lebenskraft zuführen, der Musik und der Poesie. Zu ihnen gewann er in der Tat auch alsbald ein inneres Verhältnis, ja in ihnen schuf er eine Art neuen Kunststils, indem er das mittelalterliche Volkslied zum evangelischen Kirchenliede und die mittelalterliche Volksweise zum evangelischen Choral umbildete. An beiden Neuerungen hat Luther den größten Anteil. Er ist zwar nicht der erste evangelische Liederdichter gewesen,

aber er hat die ersten großen Muster der neuen poetischen Gattung geschaffen und dadurch, daß er dem Kirchenlied einen festen Platz im Gottesdienste einräumte, Hunderte von großen und kleinen Dichtern angeregt, seinem Beispiele zu folgen. Geringer ist sein persönlicher Anteil an der musikalischen Reform, welche der Aufschwung des Kirchenliedes alsbald nach sich zog. So bedeutend seine musikalische Begabung und Bildung war, so gehörte er doch nicht zu den Neuerern im Reiche der Tonkunst. Das lehrt schon die eine Tatsache, daß er trotz ausgesprochener Vorliebe für den harmonischen Satz doch den eintönigen cantus firmus, der jeder weiteren Entwicklung der Musik im Wege stand, für die Liturgie ruhig beibehielt. Allein schon dadurch, daß er den harmonischen Volksgesang zu einer gottesdienstlichen Einrichtung machte, leitete er, ohne es zu ahnen, einen folgenreichen Umschwung in der Tonkunst ein. Das wachsende Sangesbedürfnis der Gemeinde mußte nämlich allmählich ganz von selbst dazu führen, daß auch den Musikern die Melodie, die jeder verstand, immer mehr zur Hauptsache und die kunstvolle Kontrapunktik, die nur das geschulte Ohr genießen konnte, immer mehr zum Beiwerk wurde. Der harmonische Satz verdrängte daher in der Folge mehr und mehr die polyphone Kontrapunktik, und der Musiker suchte seine Stärke mehr und mehr in der Erfindung neuer Melodien und verwandelte sich dergestalt aus einem Techniker der Töne mehr und mehr in einen Tondichter: ein Fortschritt von unermeßlicher Bedeutung für die Entwicklung der Tonkunst, an dem doch auch der musikalische Kreis des Lutherhauses bis zu einem gewissen Grade beteiligt war. Denn schon Luthers musikalische Hauptstütze, der Wittenberger Kantor Johann Walther, hat allem Anschein nach nicht immer bloß mittelalterliche Kompositionen für neue Liedertexte zurechtgeschnitten, sondern sich je und dann als Tondichter versucht, und Luther selbst hat wenigstens eine Weise erfunden, in der sein Wort, obgleich sie nur aus Reminiszenzen mittelalterlicher Weisen besteht, ganz Seele und Ton geworden zu sein scheint, die gewaltige Melodie zu dem gewaltigsten seiner Lieder: „Ein' feste Burg ist unser Gott".

Aber wichtiger als die Sprache der Töne ist für das Leben die Sprache der gewöhnlichen Rede. Hat Luther auch für die Entwicklung dieses hohen Kulturgutes etwas geleistet? Für die protestantischen Dichter und Sprachmeister des 16. Jahrhunderts ist diese Frage überhaupt noch nicht vorhanden. Sie feiern Luther aufszuversichtlichste nicht nur als Reformator der Kirche, sondern auch als Reformator der deutschen Sprache, ja der Urheber der deutschen

Normalgrammatik des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts, Johann Klajus aus Herzberg, erklärt geradezu: „Die Bibelübersetzung und die anderen Bücher Luthers halte ich nicht für Werke eines Menschen, sondern des Heiligen Geistes, der durch einen Menschen geredet hat. Wie der Heilige Geist durch Moses und die Propheten in reinem Hebräisch und durch die Apostel griechisch geredet hat, so hat er auch gut deutsch geredet durch sein auserwähltes Rüstzeug Luther. Ohne solche Beihilfe und Führung wäre es nicht möglich gewesen, daß ein Mensch so rein, so treffend, so schön deutsch hätte reden können, zumal unsere deutsche Sprache immer für sehr schwer und allen grammatischen Regeln widerstrebend gegolten hat." Diese altprotestantische Anschauung klingt noch heute nach in dem unzählige Male wiederholten populären Urteil: Luther ist der Schöpfer unserer neuhochdeutschen Gemein- und Schriftsprache. Aber derartige populäre Urteile sind meist bloße Vorurteile. Gilt dies auch von diesem Urteil?

Der Begründer der deutschen Sprachwissenschaft, Jakob Grimm, teilte noch im wesentlichen jene altprotestantische Anschauung. „Luthers Sprache", sagt er, „muß ihrer fast wunderbaren Reinheit, auch ihres gewaltigen Einflusses halber für Kern und Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersetzung gehalten werden, wovon bis auf den heutigen Tag nur sehr unbedeutend, meist zum Schaden der Kraft und des Ausdrucks, abgewichen worden ist. Man darf das Neuhochdeutsche in der Tat als den protestantischen Dialekt bezeichnen, dessen freiheitatmende Natur längst schon, ihnen unbewußt, Dichter und Schriftsteller überwältigte. Unsere Sprache ist nach dem unaufhaltbaren Laufe aller Dinge in Lautverhältnissen und Formen gesunken, was aber ihren Geist und Leib genährt, verjüngt, was endlich Blüten einer neuen Poesie getrieben hat, verdanken wir keinem mehr als Luther."

Allein schon die Mitarbeiter und Nachfolger Grimms haben gerade in diesem Punkte dem Urteil des alten Meisters sich nicht angeschlossen. Bereits Karl Müllenhoff stellte die These auf: Die neuhochdeutsche Sprachniedersetzung beginnt nicht erst mit Luther, sondern schon $1^1/_2$ Jahrhundert vor Luther in der Kanzlei der luxemburgischen Könige von Böhmen. Luther bezeichnet in der Sprachgeschichte keinen neuen Anfang, sondern nur den Höhepunkt der frühneuhochdeutschen Periode, als deren zeitliche Grenzen die Jahre 1350 und 1650 zu betrachten sind. Die Periode der Sprachgeschichte, deren Ergebnis das heutige Gemein- und Schriftdeutsch ist, beginnt erst um 1650 mit dem Aussterben der altarischen Unterschei-

dung zwischen Singular und Plural im Präteritum der starken Zeitwörter (Luther: er greif, sie griffen, seit 1650: er griff, sie griffen). Aber auch in dem frühneuhochdeutschen Zeitraum von 1518 bis 1650 ist Luthers Sprache keineswegs ausschließlich maßgebend gewesen. Die Hofsprache der fränkischen Fürsten ist noch zu Luthers Lebzeiten für einflußreiche Kreise die höchste sprachliche Autorität und die Sprache der fürstlichen Kanzleien, vorab der kaiserlichen Kanzlei, gilt bis ins 17. Jahrhundert den Grammatikern noch als höchstes Muster. Wenn trotzdem dem Lutherschen Deutsch ein hervorragender Anteil an der sprachlichen Einigung Deutschlands nicht abgesprochen werden kann, so ist es doch nicht gestattet, diesen Erfolg als einen Erfolg Luthers zu bezeichnen. Hätte während des ganzen 17. Jahrhunderts der Schwerpunkt der literarischen Entwicklung nicht in Schlesien und Obersachsen gelegen, und hätte das Lutherschе Schriftdeutsch nicht im 16. und 17. Jahrhundert in wesentlichen Punkten einen so mächtigen Rückhalt in den Kanzleien gefunden, so wäre es kaum durchgedrungen. Das oft unduldsame Pochen der Protestanten auf die Sprache Luthers hat jedenfalls den Sieg der Gemeinsprache eher gehemmt als gefördert.

Aber nicht nur Grimms Anschauung über die Stellung Luthers in der Sprachgeschichte ist beanstandet worden, auch sein Urteil über den ästhetischen Wert des Lutherschen Deutsch hat lebhaften Widerspruch erfahren. Paul de Lagarde meinte, Luther habe die Bibel einfach in das häßliche sächsische Kanzleideutsch übertragen. Dies Kanzleideutsch aber stehe an Kraft und Schönheit tief unter der deutschen Prosa des 14. und 15. Jahrhunderts. Es liege also gar kein Grund vor, Luther zu den Meistern der deutschen Sprache zu rechnen. Er sagt es nicht geradezu, aber er ist sichtlich gleich etlichen Jesuiten des 17. Jahrhunderts der Meinung, daß der Reformator einer der ärgsten Sprachverderber sei, die Deutschland je gesehen habe.

Diese Übersicht lehrt, daß das Problem „Luther" auch, soweit es ein sprachgeschichtliches Problem ist, noch längst nicht zufriedenstellend gelöst ist. Und eine solche Lösung ist zur Zeit auch noch gar nicht zu erwarten. Solange Luthers Werke nicht vollständig in einem zuverlässigen Texte vorliegen und Luthers Wortschatz und Sprachgebrauch nicht genau festgestellt ist, kann ein abschließendes Urteil über Luthers Deutsch nicht gefällt werden, und solange die Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache so wenig erforscht ist, läßt sich auch Luthers Stellung in der Sprachgeschichte nicht ganz genau bestimmen. Was wir wissen, reicht gerade nur aus, um jene so weit auseinandergehenden Meinungen der Gelehrten zu prüfen

und die Richtung festzustellen, in welcher voraussichtlich die endgültige Lösung des Problems dereinst erfolgen wird.

Luther hat selber mit aller Entschiedenheit die Vorstellung abgelehnt, daß er der Schöpfer eines neuen Deutsch sei. „Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern gebrauche die gemeine deutsche Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer (Oberdeutsche und Niederdeutsche) verstehen können. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland. Alle Reichsstädte, Fürstenhöfe schreiben nach der sächsischen und unseres Fürsten Kanzleien. Darum ist's auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian, Kurfürst Friedrich, Herzog von Sachsen (Friedrich der Weise), haben im deutschen Reiche die deutschen Sprachen also in eine gewisse Sprache gezogen." Diese berühmte Äußerung schwebt wohl Lagarde vor, aber er hat sie gründlich mißverstanden, weil er sich nicht die Zeit genommen hat, sie zu prüfen. Luther behauptet hier allerdings: er habe kein neues Deutsch erfunden, es gäbe bereits ein Gemeindeutsch, und zwar schreibe man dieses Gemeindeutsch in den fürstlichen Kanzleien, vorab in der kaiserlichen und in der kursächsischen Kanzlei. Und damit hatte er in der Tat ganz recht. In der Kanzlei der luxemburgischen Könige von Böhmen bevorzugte man nachweislich schon vor 1350 ein Schriftdeutsch, das in der Lautgebung zwischen dem Mitteldeutschen und dem Bayrisch-Österreichischen die Mitte hielt. Dieses luxemburgische Hof- und Kanzleideutsch verbreitete sich dann um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts auch in den böhmischen Nebenländern Schlesien, Nieder- und Oberlausitz. 50 Jahre später, unter Kaiser Friedrich III., wurde es auch maßgebend für die Kanzlei der Habsburger, der sich alsbald die Kanzleien der mächtigsten mitteldeutschen Fürsten, die kursächsische, die hessische, die mainzische Kanzlei, anschlossen. Ob dies in Kursachsen, wie Luther dem Anschein nach voraussetzt, die Folge eines förmlichen Abkommens zwischen Kaiser Maximilian und Kurfürst Friedrich dem Weisen war, ist freilich mehr als zweifelhaft. Fest steht nur, daß man zu Beginn des 16. Jahrhunderts in der kaiserlichen und in der kursächsischen Kanzlei, aber auch in den größeren Städten Obersachsens bei der Lautgebung im wesentlichen den gleichen Regeln folgte. Das ist gewiß eine sehr wichtige Tatsache. Aber man muß sich doch hüten, ihre Bedeutung zu überschätzen. Was die kaiserlichen und kursächsischen Kanzlisten erstrebten und zum Teil auch erreichten, das war Gleichförmigkeit im Lautstande, in der Rechtschreibung und allenfalls auch noch in der Wortbie-

gung. Der Wortschatz war für sie schon deshalb von geringerem Interesse, weil sie sich immer nur in einem sehr eng begrenzten Kreise von Begriffen und Gedanken zu bewegen hatten, und in der Syntax war für sie durchaus der eigentümliche Kanzleigeschmack maßgebend, der durch das Scheltwort Kanzleistil hinlänglich gekennzeichnet ist. Nur auf den Lautstand, die Rechtschreibung und allenfalls auch auf die Wortbiegung konnte dies Kanzleideutsch also Einfluß gewinnen. Aber hat es auch tatsächlich schon vor Luther außerhalb der Kanzleien gewirkt? Diese Frage ist zur Zeit noch nicht spruchreif. Nachgewiesen ist bis jetzt Einfluß der Kanzlei nur in Schriftwerken, die von Kanzlisten herrühren. Die Schriftsteller und Buchdrucker des beginnenden 16. Jahrhunderts, die wir genauer kennen, folgen jedenfalls in der Lautgebung, wie auch in der Wortbiegung, nicht der Kanzlei, sondern ihrem heimischen Sprachgebrauche. Es gab also zu der Zeit, als Luther auftrat, tatsächlich keine deutsche Gemein- und Schriftsprache, es gab vielmehr eine solche Menge von Dialekten, daß die Leute oft in 30 Meilen Wegs einander nicht verstehen konnten, und daneben nur ein in beschränkten Kreisen für den schriftlichen Verkehr als maßgebend anerkanntes Muster für die Lautgebung, Rechtschreibung und zum Teil auch für die Wortbiegung. Allein eine „gewisse" d. i. feste Sprache war auch diese Kanzleisprache oder Kanzleiorthographie noch keineswegs. Die Kanzlisten durften z. B. selbst in der Rechtschreibung noch so ungestört ihrem persönlichen Geschmacke folgen, daß der oberflächliche Beurteiler leicht zu dem Urteile kommen kann: es habe für sie schlechterdings keine sprachliche Regel und Richtschnur gegeben.

Wie stellte sich nun Luther zu dieser Kanzleisprache? Er hat in der Tat, wie er ausdrücklich angibt, in der Lautgebung, Rechtschreibung und Wortbiegung sich im wesentlichen der sächsischen Kanzlei angeschlossen, ja er ist, soviel wir wissen, der erste einflußreiche Schriftsteller, der dies mit vollem Bewußtsein getan hat. Aber im Wortschatze ist er durchaus selbständig, in der Syntax macht er, wie auch Goethe und andere große Schriftsteller, nur in Briefen an Staatspersonen dem Kanzleistil Zugeständnisse, und sogar in der Rechtschreibung und Lautgebung geht er seit 1523 vielfach eigene Wege. Er tritt also wirklich mit vollem Bewußtsein in eine seit geraumer Zeit schon vorhandene sprachliche Einheitsbewegung ein, aber er verschafft dieser Bewegung allererst in der Literatur Eingang, er verleiht ihr durch die beherrschende Stellung, die er in der Literatur einnimmt, sofort einen außerordentlichen Einfluß und

lenkt sie zugleich in ganz neue Bahnen. Er begründet nicht nur allererst eine Art Orthographie, er gibt, ohne es zu wollen, in seinen Schriften das Muster einer deutschen Syntax, für das nicht der Kanzleistil, sondern die lebendige gesprochene Rede maßgebend ist, und legt endlich den Grund zu dem gemeindeutschen Wortschatz der modernen Schriftsprache.

Aber haben wir damit nicht schon wieder etwas zuviel gesagt? Man hat behauptet, daß schon seit rund 1300 der Import mitteldeutschen Sprachgutes in Oberdeutschland begonnen habe. Als Beweis hierfür führt man an, daß mitteldeutsche Mystiker im 14. Jahrhundert mit großem Erfolge in Oberdeutschland gewirkt, daß mitteldeutsche Dichtwerke eben damals in Oberdeutschland einen außerordentlich großen Leserkreis gefunden hätten, und daß von den vier ältesten deutschen Bibelhandschriften zwei in Hessen, zwei in Böhmen entstanden seien. Allein diese Beweise sind doch nicht ganz stichhaltig. Es gab nur einen Mystiker mitteldeutscher Herkunft, der als Schriftsteller Großes geleistet hat, Meister Eckhart. Der Nachlaß dieses einen aber ist noch lange nicht gesichtet, geschweige denn sprachlich untersucht. Was man z. B. bei Tauler als mitteldeutsches Sprachgut angesprochen hat, ist nicht mitteldeutsch, sondern oberdeutsch. Auch in der schönen Literatur ist im 15. Jahrhundert von einem Übergewichte Mitteldeutschlands schon nichts mehr zu spüren. Oberdeutschland ist vielmehr in der Literatur wie auf allen übrigen Gebieten des Kulturlebens dem übrigen Deutschland so überlegen, daß man nach dem natürlichen Laufe der Dinge erwartet, es werde auch auf sprachlichem Gebiete alsbald die Führung übernehmen. Diese Entwicklung ist nicht eingetreten. Vielmehr hat Mitteldeutschland das Übergewicht erlangt, aus dem einfachen Grunde, weil es den ersten Schriftsteller deutscher Zunge hervorbrachte, dessen Werke die ganze Nation mit leidenschaftlichem Anteile las und dessen Wort gewaltiger und nachhaltiger auf sie wirkte, als je das Wort eines Dichters oder Denkers früherer oder späterer Zeiten. Ist also wirklich schon vor Luther mitteldeutsches Sprachgut Oberdeutschland zugeführt worden, so ist dadurch der Lutherſprache in Oberdeutschland nur der Weg bereitet worden. Ganz sicher nachweisbar und augenfällig ist jener Import jedenfalls erst seit Luther. Daß dann während des 17. Jahrhunderts der Schwerpunkt der literarischen Entwicklung in Schlesien und Obersachsen lag, ist der Lutherſprache gewiß zugute gekommen. Allein man darf die Bedeutung dieser Tatsache doch auch nicht überschätzen. Das literarische Deutschland deckt sich damals mit dem protestanti-

schen Deutschland. Für das protestantische Deutschland aber ist die Lutherbibel das Buch der Bücher, das Buch, das jedermann kennt, und aus dem alle Schichten der Bevölkerung das Schriftdeutsch erlernen. Die ganze schöne Literatur kann mit diesem einen Buche weder an Tiefe noch Breite des Einflusses konkurrieren. Man könnte nur bezweifeln, ob es immer Luthers Deutsch war, das durch Luthers Bibel so allgemeine Verbreitung fand. Denn im Laufe der Zeiten ist der lutherische Text stark verändert worden. Dialektische Besonderheiten sind in ihn eingedrungen, veraltete Worte und Formen ausgeschieden worden. Allein so bedeutsam diese Änderungen sind, so darf man ihr Gewicht doch nicht überschätzen. Sie haben in der Hauptsache nur Luthers Grammatik, nicht Luthers Wortschatz betroffen. Es war also doch kein fremder Autor, es war Luther, in dessen Schule die Deutschen bis ins 18. Jahrhundert das Gemeindeutsch sprechen und schreiben lernten.

Es liegt demnach noch immer kein Grund vor, die Ansicht Jakob Grimms, daß Luthers Deutsch die Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersetzung sei, als veraltet aufzugeben und nach einer neuen Formel zur Bezeichnung von Luthers Stellung in der Sprachgeschichte zu suchen. Man muß nur ergänzend hinzufügen, daß diese Sprachniedersetzung bereits in der Kanzlei der luxemburgischen Könige begonnen hat. Dann wird der Kanzlei nicht genommen, was ihr gebührt. Ihr Verdienst um die neuhochdeutsche Schriftsprache wird voll anerkannt, aber auf sein richtiges Maß zurückgeführt. Denn darüber besteht kein Zweifel, daß die Einheitsbestrebungen der Kanzlei erst dadurch zum Siege gelangen konnten, daß sich der größte Schriftsteller des 16. Jahrhunderts ihnen anschloß. Ebensowenig wird durch Grimms Formel die Tatsache verschleiert, daß Luther in der Grammatik kein Neuerer war und daß seine Sprache den Grammatikern nichts bietet, was sie so interessieren könnte, wie das Aussterben des alten Plurals im Präteritum der starken Zeitwörter, und endlich wird die Formel auch durchaus der Tatsache gerecht, daß unser Schriftdeutsch nicht mehr das Lutherische Schriftdeutsch ist, sondern eine mannigfach abgewandelte Entwicklungsform des Lutherschen Schriftdeutsch. Denn Luthers Deutsch wird darin ausdrücklich nur als Grundlage des heutigen Neuhochdeutsch bezeichnet.

Allein einem einzelnen Menschen einen so außerordentlichen Einfluß auf die Entwicklung der Sprache einräumen heißt etwas viel von dem Sprachforscher fordern. Er wird zum mindesten eine ausreichende Erklärung dieser in der Sprachgeschichte sonst ganz

unerhörten Tatsache verlangen. Man könnte eine solche Erklärung, da es sich um ein sprachgeschichtliches Problem handelt, zunächst in gewissen sprachgeschichtlichen Tatsachen finden. Luther war Mitteldeutscher von Geburt. Er gehörte also demjenigen Dialektgebiete an, das vor anderen berufen schien, zwischen Süd und Nord auch sprachlich zu vermitteln und eine für alle Deutschen verständliche Gemeinsprache zu schaffen. Aber wenn er auch im Wortschatze und in der Grammatik meist dem Gebrauche der Heimat folgt, so band er sich doch keineswegs sklavisch an die angeborene Mundart. Er war gewandert und hatte seines Landsmanns vergessen, wie Mathesius sagt. Auf langen Fußreisen hatte er nicht nur Obersachsen und Thüringen, sondern auch die Pfalz, Franken, Bayern, Tirol, die Schweiz, Schwaben und die Rheinlande kennen gelernt. Dazu hatte er als der allen verpflichtete Gewissensrat der Nation fast täglich Briefe und Anfragen aus allen Teilen und in allen Gezungen Deutschlands zu lesen und zu beantworten, und endlich traf er später täglich an seinem Tische Leute aus den verschiedensten deutschen Gauen, Kursachsen und Meißner, Pommern und Franken, Österreicher und Niedersachsen, Bayern und Schwaben. Er hatte also reichlich Gelegenheit, aus anderen Mundarten zu lernen und sein Deutsch zu einer allen verständlichen Gemeinsprache umzubilden. Allein solche Gelegenheiten sind nur dem günstig, der sie zu nutzen weiß. Das verstand Luther. Er übte mit angeborenem Talente die Kunst, „den Leuten aufs Maul zu sehen", beobachtete mit gutem Blicke, wie die einzelnen deutschen Stämme beim Sprechen die Lippen bewegten, und ahmte daher auch gerne die Mundarten selber nach.

Indes all diese Tatsachen reichen doch nicht aus, den großen Erfolg des Lutherschen Deutsch zu erklären. Sie zeigen nur, wie sehr der Reformator schon durch seine Herkunft und angeborene Begabung zu seiner sprachlichen Mission befähigt war. Aber sie tragen nichts bei zur Lösung des eigentlichen Problems, zur Beantwortung der Frage, wie es kam, daß Luther den Deutschen auch sprachliche Autorität wurde. Diese Frage ist, wie es scheint, eine Frage der literarischen Ästhetik. Noch heute erlangt ein Schriftsteller nur dann Einfluß auf die Schriftsprache, wenn sein Stil dem Geschmacke der Zeitgenossen entspricht. Also ist wohl auch der Erfolg der Lutherspräche ein Erfolg des Schriftstellers und Stilisten Luther? Diese Annahme liegt in der Tat recht nahe. Denn was man auch immer an dem Reformator aussetzen mag, als Schriftsteller und Stilisten muß man ihn wohl oder übel gelten lassen. Wer kommt ihm allein schon an Umfang der Stimme gleich? Alle Töne, vom wildesten

Zornesausbruch bis zum zartesten Ausdruck der Andacht und Liebe, vom feierlichsten Pathos bis zur burleskesten Komik sind ihm gleich geläufig. Ob er schilt, scherzt, höhnt, spottet, klagt, anklagt, ermahnt, belehrt, tadelt, zürnt, immer überrascht er durch eine unerhörte Fülle und Kraft des Ausdrucks, einen wahrhaft unerschöpflichen Reichtum origineller und doch ganz ungesuchter Gleichnisse und Bilder, einen geradezu erstaunlichen Vorrat von drastischen Sprichwörtern. Dabei ist sein Wortschatz, obgleich er kein ängstlicher Purist ist, doch reiner deutsch als der aller anderen großen deutschen Schriftsteller, und auch sein Satzbau, obgleich auch er sich noch manche lateinischen Konstruktionen gestattet, doch besser deutsch als der all seiner deutschschreibenden Zeitgenossen. Nur in der Gedankenentwicklung verrät sich auch in seinen Schriften, daß er kein Organisator ist. Meist begnügt er sich, seine Behauptungen numeriert, wie Thesen einer Disputation, in oft etwas regelloser Anordnung aufmarschieren zu lassen und sie unbekümmert um Wiederholungen und Abschweifungen Stück für Stück zu beweisen. Die bequeme Form der akademischen Disputation, die in einer nicht streng geordneten Folge von Thesen das Beweisziel zu gewinnen sucht, erscheint ihm offenbar auch am angemessensten für die schriftliche Erörterung. Aber dieser Mangel hängt eng mit einem charakteristischen Vorzuge seines Stiles zusammen. Die Gewohnheit, den Gegner immer wie in einer Disputation gegenwärtig zu denken, gibt seinen Darlegungen den leidenschaftlichen Impuls, die Lebendigkeit, Frische und Unmittelbarkeit des mündlichen Kampfgespräches. Daher die ungeheure Wucht namentlich seiner großen Anklageschriften, in denen er in der Tat ganz, wie er selbst einmal sagt, einem unruhigen, stürmischen Fechter gleicht, der mit Donner, Blitz, Wind, Erdbeben und Feuer streitet.

Allein wenn wir dem Schriftsteller Luther auch alle Ehre widerfahren lassen, so müssen wir doch fragen: War es wirklich nur die Kraft und Schönheit seines Stiles, die seine Sprache den Deutschen vorbildlich erscheinen ließ? Dagegen sprechen doch wieder einige sehr gewichtige Tatsachen. Zunächst die Beobachtung, daß von allen seinen Büchern eine Übersetzung, die deutsche Bibel, und ein Schulbuch, der kleine Katechismus, den größten Einfluß auf die Entwicklung der Sprache gewonnen haben, beides gewiß großartige Leistungen, aber doch nicht die Bücher, in denen der Stilist Luther sich in seiner ganzen Originalität und Größe zeigt. Und dazu kommt der merkwürdige Umstand, daß er schon auf die literarische Produktion zu wirken be-

ginnt, ehe noch sein Stil sprachlich und literarisch voll ausgereift ist. Erschienen noch 1518, als er seine ersten deutschen Sermone herausgab, in Deutschland erst 150 Bücher in deutscher Sprache, so stieg ihre Zahl 1519 bereits auf 260, 1520 auf 570, 1521 auf 620, 1522 auf 680, 1523 auf 935, 1524 auf 990. Die Mehrzahl dieser Bücher aber bezog sich auf die religiöse Frage, war also durch Luthers Auftreten veranlaßt und zu einem nicht geringen Teile sogar von ihm selber verfaßt. Das beweist zur Genüge, daß es nicht die Form, sondern der Inhalt seiner Schriften war, der die Nachfrage nach deutschen Büchern so gewaltig steigerte. Der Inhalt interessierte jedermann und sollte jedermann interessieren. Darum schrieb er selbst deutsch, darum entschlossen sich auch Humanisten und Gelehrte, die bisher nur lateinisch geschrieben hatten, wie Ulrich von Hutten und Karlstadt, jetzt auch deutsch zu schreiben. Darum wurde der literarische Kampf, den an sein Auftreten sich knüpfte, meist in deutscher Sprache geführt, und darum fühlte man alsbald auch das Bedürfnis, den Gottesdienst zu verdeutschen und die Bibel in einer deutschen Übersetzung aus den Ursprachen zu lesen.

Die eigentümliche Stellung Luthers in der Sprachgeschichte ist sonach nur eine Konsequenz seiner besonderen Stellung in der allgemeinen Entwicklung. Er ist den Deutschen Autorität auch in sprachlichen Dingen geworden, weil er ihnen höchste Autorität in Fragen des Glaubens und der persönlichen Lebensführung war. Wäre er nicht religiöser Reformator gewesen und hätte er nicht dem evangelischen Deutschland in der deutschen Bibel ein Buch hinterlassen, das wegen seiner religiösen Bedeutung unwillkürlich auch als sprachliches Muster betrachtet wurde, so hätte er niemals einen so gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung der Gemein- und Schriftsprache erlangt. Daß er zu dieser sprachlichen Mission besser befähigt war als irgendein Zeitgenosse, daß er als Schriftsteller und Stilist in Deutschland damals nicht seinesgleichen hatte, ist natürlich der Verbreitung der „Lutherſprache" sehr zustatten gekommen, aber maßgebend für das Schrift- und Gemeindeutsch ist dieselbe doch einzig und allein darum geworden, weil er der Reformator und seine Bibel den evangelischen Deutschen das Buch der Bücher war. Wo man seine Bibel nicht las, da hat daher folgerecht auch das neue Gemeindeutsch zunächst nicht Eingang gefunden. Da ist dessen Rezeption vielmehr erst im Zeitalter der Aufklärung unter dem Einflusse der großen literarischen Bewegung erfolgt, die im 17. Jahrhundert in den protestantischen Territorien Mitteldeutschlands einsetzt und im 18. allmählich das ganze deutsche Sprachgebiet erobert. —

Diese Darlegungen zeigen, daß das Problem Luther, auch soweit es ein Kulturproblem ist, nur lösbar ist, wenn man sich immer gegenwärtig hält, daß der Reformator in erster Linie „Ekklesiast", d. i. Seelsorger, Prediger und religiöser Schriftsteller war. Von dieser Basis seiner Wirksamkeit muß daher jede Betrachtung seines Lebenswerkes ausgehen. Nur dann wird man den Aktionsradius der großen Bewegung, die an seinen Namen sich knüpft, immer richtig bestimmen und die geschichtlichen Verhältnisse, die Art und Maß seines Einflusses jeweils bedingt haben, in jedem einzelnen Falle genau feststellen können.

Das Studium und die Kritik der Überlieferung ist die unerläßliche Voraussetzung für die Lösung dieser Aufgabe. Aber noch unerläßlicher ist ein anderes: Verständnis für die geistige Macht, die die eigentliche Ursache dieser Produktivität war: die Frömmigkeit, die Religion des Reformators. Solches Verständnis aber kann man nur erwerben, wenn man auf die innere Haltung einzugehen vermag, die er fordert, und aus eigener Erfahrung weiß, daß es keinen anderen Weg zum inneren Frieden, zum freudigen Schaffen und tapferen Durchhalten in allen Nöten gibt, als den Weg, den er unermüdlich empfiehlt: den Weg, der über den Verzicht auf alles Selberetwasseinwollen zu der Gemeinschaft mit dem „höheren Selbst" führt, aus dessen Fülle er sich immer bewußt war, nehmen zu können Gnade um Gnade.

Nachträge und Berichtigungen.

Lutherbilder (zu S. 2). Die folgenden Ausführungen sollen nur eine Orientierung auf diesem von den Fachleuten leider bisher arg vernachlässigten Gebiete der Kunstübung ermöglichen. Das älteste bisher bekannt gewordene Lutherbild ist ein kleiner, roher Holzschnitt auf dem Titelblatt einer 1519 in Leipzig gedruckten Predigt, Faksimile bei Preuß a. a. O. S. 25. Als Vorlage diente wahrscheinlich eine Medaille, die aber sehr rasch und flüchtig kopiert worden sein muß. Das Bild stellt einen predigenden Mönch in Predigerkappe und mit gestikulierend erhobener linker Hand dar. Die paar Schnitte, die der Schneider auf das Gesicht verwendet hat, lassen eine magere Mönchsphysiognomie erkennen, die keinerlei Ähnlichkeit mit dem historischen Luther aufweist. — Die nächsten, der Zeit nach folgenden Darstellungen rühren alle aus der Cranachschen Werkstatt in Wittenberg her: I. Luther als Mönch en face, Kupferstich von Lukas Cranach dem älteren aus dem Jahre 1520, Exemplar z. B. auf der Feste Koburg; Kopien: 1. der Mönch Luther in der Nische, Stich von 1520; 2. Luther mit Heiligenschein und mit der Taube des hl. Geistes, Holzschnitt von Hans Baldung Grien, vgl. Hans Preuß S. 26 bis 28. — II. Luther als Mönch mit Doktorbarett (?), Profil, Kupferstich von Cranach dem älteren aus dem Jahre 1521; daß dies die Bilder seien, die Luther am 7. März 1521 auf Cranachs Wunsch an Spalatin sandte (E. 3, 106 f.) und daß Cranach damit ein Geschäft auf dem Wormser Reichstage zu machen beabsichtigt habe, läßt sich nicht beweisen, denn das Bild zeigt keine „Unterschrift" Luthers, und von Luthers Berufung nach Worms wußte man damals noch nichts in Wittenberg. Auch die Herkunft der lateinischen Unterschrift von Spalatin ist nicht zu erweisen. Zwei Fassungen sind von diesem „größten, schönsten und charaktervollsten gedruckten Bildnis von Cranachs Hand" (Flechsig) auf uns gekommen: die eine mit hellem, die andere mit dunklem Hintergrund; ein Exemplar der sehr seltenen ersteren Fassung befindet sich auf der Feste Koburg. Kopien: 1. Gußmedaille mit der Jahrzahl 1521, wohl aus Cranachs Werkstatt stammend, Exemplare z. B. im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin und im Münzkabinett in Gotha, vgl. Preuß S. 29; 2. der Stich von Albert Altdorfer aus dem Jahre 1522, vgl. Schreckenbach-Neubert, Luther S. 97; 3. Stich von Daniel Hopfer aus dem Jahre 1523 mit Heiligenschein und deutscher Übersetzung des lateinischen Distichons in der Vorlage. Der gröbere Ausdruck ist verursacht durch die Methode der Hopfer, statt auf Kupfer auf Eisen zu radieren, vgl. den für diese Technik höchst charakteristischen Stich des jugendlichen Karls V. auf der Koburg und den bekannten Stich „Sickingen" von Hieronymus Hopfer.

4. Nahe verwandt ist die Bronzemünze „Luther im 36. Lebensjahre", also angeblich aus dem Jahre 1519, Exemplar im Münzkabinett in Berlin, vgl. Schreckenbach-Neubert, Luther S. 71. — III. Luther als Junker Jörg, Ölbild im Museum der bildenden Künste in Leipzig, „eines der besten Bildnisse Cranachs" (Flechsig), begonnen wahrscheinlich 4. bis 9. Dezember 1521, vgl. oben S. 121. Das Bild war ganz verschimmelt, die Nasenspitze und das Ohrläppchen mußten ergänzt werden, vgl. E. Kroker im Leipziger Kalender von 1907, S. 206, Julius Vogel in Zt. für bildende Kunst Nov. bis Dez. 1917. Bekannteste Kopie: Luther als Junker Jörg, Holzschnitt aus Cranachs Werkstatt, vielleicht von Cranach selbst noch vor 6. März 1522 geschaffen, früher sehr verbreitet und nachgeahmt. — IV. Rundbildchen von Luther und seiner Frau, 10 cm im Durchmesser, wohl auf Luthers Veranlassung 1525 bei seiner Heirat in Cranachs Werkstatt hergestellt und zu Geschenkzwecken bestimmt. Als das beste gilt das jetzt wiederhergestellte Exemplar in der Lutherhalle zu Wittenberg, vgl. das Titelblatt. Andere Exemplare befinden sich in der Kunstsammlung in Basel und in der Sammlung Ugglas in Forsmark in Schweden. — V. Bilder von Luther und seiner Frau aus dem Jahre 1526, nach Flechsig vergrößerte Wiedergabe der Bildchen von 1525 und zu Verkaufszwecken in zwei Formaten hergestellt. Ein Paar aus der größeren Serie ($37^1/_2 \times 24^1/_2$ cm) befand sich vor kurzem in der am 3. Dezember 1517 versteigerten Galerie von Kaufmann in Berlin. Das Bild Luthers gilt als das schönste aller erhaltenen Cranachschen Lutherporträts. Es ist wohl identisch mit dem von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation S. 448 mit dem Vermerk „München, Privatbesitz" mitgeteilten Porträt. Exemplare der kleineren Ausgabe ($19^1/_2 \times 13^1/_2$ cm) besitzen die Wolfenbütteler Bibliothek und das Schweriner Museum. — VI. Pause im Weimarer Museum, Luther en face im Predigerrock mit Predigerbarett, wahrscheinlich von Hans Cranach: Vorlage für die fabrikmäßig hergestellten Lutherbilder mit den Jahreszahlen 1528/9 im Weimarer Museum, in Darmstadt, Gotha, Wörlitz, Florenz Uffizien, in Mailand Museum Poldi-Pezzoli, in Hamburg Familie Arnemann, in der Wittenberger Lutherhalle, für das Rundbildchen in der Wittenberger Universitätsmatrikel I, Michaelis 1531. Diese Fabrikarbeiten sind künstlerisch und historisch alle wertlos. Auf Bilder dieser Serie gehen zurück: der Kupferstich von Jakob Bink aus dem Jahre 1530, vgl. Schreckenbach-Neubert S. 152, der sehr bekannte Stich des Paderborners Heinrich Aldegrever von 1540, vgl. ebd. S. 145 — Aldegrever hat Luther nachweislich nie gesehen — und die wahrscheinlich von Jörg Stampfer herrührende Medaille von 1537, ebd. S. 119. Das Pendant zu diesem Lutherbild stellt dar ein Bild Katharinas in der Frauenhaube. Auch dazu ist die Pause in „Berlin" noch vorhanden, vgl. J. Köstlin, Luthers Leben S. 391. — VII. Bildnisse von Luther und Melanchthon in der Cranachschen Werkstatt gleichzeitig mit Bildnissen der beiden Kurfürsten Friedrich und Johann als Massenartikel in zwei Formaten hergestellt, in einem größeren (63×40 cm), wovon ein Exemplar im Städelschen Institut in Frankfurt sich befindet, und in einem kleineren (18×25 cm), wovon noch viele Exemplare vorhanden sind. Die bekanntesten sind die im Braunschweiger Museum, in der Münchener Pinakothek, in der Dresdner Galerie und im Germanischen Museum in Nürnberg, vgl. Preuß S. 38, 39. Das letztere gilt als das beste. — VIII. Doppelbildnisse von Luther

und Melanchthon mit der Jahreszahl 1542 oder 1543 oder ohne Jahreszahl, ebenfalls Massenartikel der Cranachschen Werkstatt. Die Eigenart dieser Porträts zeigt am besten das in der Lutherhalle befindliche, S. 3 erwähnte Lutherbild, das von Bode und Friedländer als ein Werk des jüngeren Cranach bezeichnet und aus Gründen, die ich nicht kenne, ins Jahr 1546 gesetzt wird. Luther trägt darauf einen offenen schwarzen Talar, darunter ein schwarzes Wams. Das weiße, über der Brust ein rotes „Bändlein" (vgl. Ickelschamer Klag ed. Enders S. 48) zeigende Hemd endet mit einem kleinen schwarzumsäumten, mit schwarzen Nesteln zugebundenen Umlegekragen. Der Kopf ist unbedeckt. In den Händen hält der Reformator ein mit metallenen Schließen versehenes Buch. Dieselbe Vorlage hat der jüngere Cranach benutzt für das Weimarer Altarbild (1555), für das Grabmal des Michael Meinenburg in der Blasiikirche zu Nordhausen (1558, vgl. Schreckenbach-Neubert S. 132), für das Abendmahl in der Schloßkirche zu Dessau (1568, vgl. ebd. S. 133). Auf sie geht auch zurück das Lutherbild in dem sogenannten Stammbuch Cranachs in der Königlichen Bibliothek zu Berlin (nach Schuchardt, Cranach 2, 27 f. aus dem Jahre 1543), der Holzschnitt Epitaphium Lutheri aus dem Jahre 1546, der von anderen Holzschneidern so oft nachgebildet worden ist, vgl. Schreckenbach-Neubert S. 101, Preuß S. 41, der bekannte Holzschnitt „Die Taufe Christi" mit der Stadt Wittenberg im Hinter- und der Familie Friedrichs des Großmütigen im Vordergrunde usw. Dies Porträt gibt den typisch gewordenen Lutherkopf wieder, der unzählige Male nachgeahmt worden ist, vgl. auch das oben abgebildete Relief aus der Nikolaikirche zu Döbeln und das Relief in der Kirche von Kieritzsch, Schreckenbach-Neubert S. 153. Nur ist das rote Bändlein des Hemdes dabei bisweilen zu einer roten Weste geworden. Man darf danach wohl behaupten: der Typus ist in den Jahren 1542/3, also noch bei Luthers Lebzeiten, entstanden, und als sein eigentlicher Schöpfer ist der jüngere Cranach zu betrachten.

Eine Sonderstellung nimmt die Predella des Altarbildes in der Wittenberger Stadtkirche ein. In Wittenberg gilt dies Bild als ein echtes Werk des älteren Cranach aus dem Jahre 1546, nach Schuchardt 2, 148 ist es dagegen sicher unecht. Luther ist als Prediger auf der Kanzel dargestellt mit dunklem Haar. Nach Schuchardt kann sich dies Porträt mit keinem der guten Bilder von dem älteren Cranach messen. In Wittenberg hält man es gerade für eines der vorzüglichsten Lutherporträts. Dieser Dissensus zeigt, wieviel hier noch zu tun ist. Es fehlt vor allem an einer Arbeit über den jüngeren Lukas Cranach. Erst wenn eine solche vorliegt, wird die Geschichte des Lutherbildes mit Erfolg geschrieben werden können.

Luther auf dem Totenbette (zu S. 3). Justus Jonas und M. Cölius, Vom Christlichen Abschied Lutheri (Wittenberg 1546) C. III, vgl. G. Förstemann, Denkmale S. 74, Christof Schubart, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis (Weimar 1917) S. 66, 5: „Zu Eisleben haben zween Maler also das tote Angesicht abkonterfeit: einer aus Eisleben, dieweil er noch im Stüblein in dem Bett gelegen" — also am 18. Februar —, „der andere, Meister Lucas Fortenagel von Hall, da er schon eine Nacht im Sarg gelegen" — also am 19. Februar. Johann Landau bei Jakob Strieder, Authentische Berichte über Luthers letzte Lebensstunden (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 99) S. 38: Nachdem der Leichnam in den zinnernen Sarg gelegt war, also am 18. Februar, pictor quidam ex Hallis confestim

vocatus jussu comitum mortuum, ut erat, depinxit. Am 19. Februar, nachdem der Sarg um 3 Uhr nachmittags in die Andreaskirche gebracht, dort im Chore aufgestellt und von Jonas eine furiose Predigt gehalten worden war: pictor Hallensis jussus est illo tempore adhuc semel et melius quidem quam antea corpus mortui depingere. Die beiden Berichte widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Danach ist der Tote am 18. und 19. Februar dreimal gemalt worden: zum ersten Male am 18. Februar früh, als er noch auf dem Paradebette in dem Hause des Doktors Drachstädt lag, von einen ungenannten Maler aus Eisleben; zum zweiten Male am 18. Februar nachmittags ebendaselbst, als er bereits in den zinnernen Sarg gelegt war, von dem eilends auf Befehl des Grafen von Mansfeld aus dem etwa 20 Kilometer entfernten Halle herbeigerufenen Maler Lukas Fortenagel, und zum dritten Male am 19. Februar nachmittags geraume Zeit nach 3 Uhr im Chor der Andreaskirche wiederum und zwar besser von Fortenagel. Von Fortenagel wissen wir nur, daß er 1505 als Sohn des Malers Jörg Fortenagel in Augsburg geboren ist, von 1542 bis 1546 nach Februar in Halle gewirkt hat und danach wieder nach Augsburg verzogen ist. Von seinen Werken ist bisher nur eine einzige mit seinem Namen bezeichnete Arbeit bekannt geworden: zwei in verschiedenen Ausführungen besonders sorgfältig gearbeitete Exlibris, vgl. Ulrich Thieme, Allgemeines Lexikon der bildenden Künste 12, 602 f. Drei alte Bilder des toten Luther sind noch vorhanden: eins in der Dresdner Galerie, nicht signiert; zwei in der Universitätsbibliothek zu Leipzig: ein kleineres, nicht signiert, sehr stark restauriert, und ein größeres, ebenfalls sehr stark restauriert, welches rechts unten die Jahreszahl 1574 aufweist. Das größere galt bisher als das Bild Fortenagels. Die bisher nicht beachtete Jahreszahl beweist, daß diese Meinung irrig ist. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß es eine Kopie nach Fortenagel ist. Im Besitz des Direktors der Leipziger Universitätsbibliothek, Professors theol. Christian Friedrich Börner, † den 19. November 1753 (vgl. über ihn O. Kirn, Die Leipziger theologische Fakultät S. 140 ff.) befand sich eine effigies M. L. anno 1546 in Domino Jesu defuncti e Cranachii archetypo diligenter imitata, d. i. eine Kopie der früher in der Wittenberger Schloßkirche vorhandenen Kopie des Fortenagelschen Bildes von der Hand des jüngeren Cranach, vgl. Schubart S. 133. Es ist möglich, daß diese Börnersche effigies mit unserem Bilde identisch ist. In der Universitätsbibliothek vermochte ich hierüber keine genauere Auskunft zu erhalten. Der Gesamteindruck des Bildes widerspricht dieser Annahme nicht, vgl. die gute Wiedergabe bei Schreckenbach-Neubert S. 158. Die beiden anderen Bilder sind greuliche Schmierereien, die man mit einem notorisch so sorgfältigen und tüchtigen Künstler wie Fortenagel nicht zusammenbringen darf. Es ist aber natürlich nicht unmöglich, daß das eine von ihnen von dem ungenannten Eislebener Maler herrührt, der sicher kein großer Künstler gewesen ist. Denn sonst hätten die Grafen von Mansfeld nicht eilends Fortenagel aus Halle kommen lassen.

Die sogenannte Totenmaske (vgl. die nicht einwandfreie Wiedergabe bei Schreckenbach-Neubert S. 158) ist ausführlich geschildert in der Monatsschrift des Vereins für religiöse Kunst 1917 S. 121—139. Es fragt sich: sind die Hände und die Gesichtsmaske der Figur, wie behauptet wird, wirklich in der Zeit vom 20. Februar 1546, abends 6¾, bis 21. Februar, früh 6 Uhr, als der Sarg mit Luthers Leichnam in der Marien-

kirche zu Halle stand, von dem Leichnam abgeformt, und ist die Gesichtsmaske dann erst nachträglich in rohen Umrissen zu einem Kopfe ergänzt worden? Antwort: Nein! 1. Der zinnerne Sarg, in den der Leichnam am 18. Februar gelegt worden war, ist nach Ratzeberger, Handschriftliche Geschichte ed. Chr. Gottlob Neudecker S. 141, schon in „Eisleben vor dem Kondukt, d. i. spätestens am 20. Februar, früh vor 12 Uhr, „vergossen", d. i. verlötet worden. 2. Der Sarg kam geschlossen in Halle an und wurde dort nicht wieder geöffnet, denn sonst hätten die Mönche und anderen Papisten in Halle nicht behaupten können: vacuum nos advexisse feretrum, wie Jonas am 9. März 1546 schreibt, vgl. Strieder, Berichte über Luthers letzte Lebensstunden S. 24, Z. 14. 3. Die Hallische Figur wird zuerst 1742 in einer Schrift J. J. Rambachs erwähnt. Ebenda taucht zuerst die Behauptung auf, daß die Wachsteile 1546 am 20., 21. Februar in Halle „gegossen" worden seien, vgl. Fr. Loofs im Beiblatt zu Nr. 471 der Saale-Zeitung vom 7. Oktober 1917. Wenn überhaupt ein Abguß von Luthers Gesicht und Händen damals hergestellt worden ist, könnte dies also nur am 18., 19. oder 20. Februar morgens, in Eisleben geschehen sein. In den sehr zahlreichen und zum Teil sehr eingehenden Berichten über Luthers Tod verlautet darüber jedoch auch nicht ein Wort. Lukas Fortenagel könnte ja allerdings, da er nur so wenig Zeit für seine Arbeit hatte, einen solchen Abguß gemacht haben, und auf diese Weise könnten dann die Maske und die Hände später nach Halle gekommen sein. Aber es fehlt absolut an einem Beleg dafür. Ich weiß überhaupt nicht, ob so etwas in Deutschland damals schon üblich war. Ich kenne Belege dafür nur aus Italien, vgl. meine Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu 1, 275 ff. Die Echtheit der angeblichen Maske ist also mehr als zweifelhaft. Loofs denkt, daß es sich dabei um „das Bildnis eines bis jetzt uns unbekannten Mannes" handele, „das erst später, wohl erst nach 1717, für ein Bildnis Luthers gehalten wurde".

Chronologische Übersicht über Luthers Leben 1483 (?) bis 1518.

1483 (?) November 10., abends nach 11 Uhr Luther in Eisleben geboren. Das Datum steht fest, das Jahr nicht. Viele Leute wußten damals nicht genau, wie alt sie seien, auch Luther nicht. Wie heute noch im Orient, waren darüber am ersten noch unterrichtet die Mütter und die Ammen, vgl. meine Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu 1, 12 f. Daher erkundigte sich Melanchthon darüber bei Luthers Mutter. Aber die alte Frau konnte ihm keine genaue Auskunft mehr geben. Jakob, Luthers jüngerer Bruder, versicherte ihm jedoch, die opinio familiae sei: 1483, E. A. 6, 156. Die opinio familiae hat natürlich in solchen Dingen gar keinen Wert.

Ein halbes Jahr nach Martins Geburt: Hans Luther siedelt nach Mansfeld über, Cölius' Predigt am 20. Februar 1546, G. Förstemann, Denkmale, S. 56.

Etwa 1488 bis 1497. Luther auf der städtischen Lateinschule zu Mansfeld. Nach seiner eigenen Angabe E. 16, 155 (1544) hat ihn sein „alter guter Freund" Nikolaus Ömler öfters den kurzen Weg vom Elternhaus zur Schule getragen. Er muß also erst vier oder fünf Jahre alt gewesen sein, als er in die Schule geschickt wurde. Auch „Hänschen" L. beginnt schon im vierten Jahre zu lernen.

Etwa 1496 bis 1497. Luther mit Hans Reinicke von Mansfeld in der Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben in Magdeburg, E. A. 53, 137, vgl. E. 2, 293 f. Tisch und Herberge hatte er, wenigstens zeitweilig, im Hause des erzbischöflichen Offizials Paulus Moßhauer, vgl. Ernst Barnikol, Luther in Magdeburg, in Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein. Neue Folge 17 (1927).

Etwa 1497 bis 1501. Luther auf der Georgenschule in Eisenach. Rektor derselben: Johann Trebonius, Unterlehrer: Wigand Güldennapf aus Fritzlar. Er wohnte vielleicht zuerst bei seinem Verwandten mütterlicherseits Konrad Hutter, Küster an S. Nikolai, und verdiente sich seinen Unterhalt als Partekenhengst, später wurde er von Heinrich Schalbe ins Haus genommen, wofür er dessen Sohn Kaspar zur Schule zu führen hatte, vgl. unten über die Ursulalegende.

1501 Ende April unter dem Rektorate des Jodokus Trutvetter wird „Martinus Luther aus Mansfeldt" an der Erfurter Universität intituliert und in die Georgenburse an der Lehmannsbrücke aufgenommen, O. Clemen, Beiträge 2, 3.

1502 Herbst. L. besteht die Prüfung als baccalaureus artium; über das Examen vgl. Scheel 1, 166 ff.

1505 etwa 6. Januar. L. als zweiter unter 17 zum magister artium promoviert, ebd. 1, 174. Am 24. April beginnt er in der Artistenfakultät zu dozieren, seit dem 20. Mai studiert er in der juristischen Fakultät, ebd. 1, 237 f. Vorher war er, wie es scheint, eingetreten in die Burse Porta coeli, vgl. Studien und Kritiken 1897 S. 578.

Ende Juni. Luther auf einer Ferienreise in Mansfeld.

Etwa 2. Juli. Bei Stotternheim in itinere et fulmine ita consternatus, ut in terrore dixisset: hilf du, S. Anna, ich will ein Mönch werden, T. R. Nr. 4707 (4, 440), vgl. W. A. 8, 573, E. 2, 208, A. R. 5, 370; über die Örtlichkeit Joh. Biereye in Jahrbücher der Akademie der gemeinnützigen Wissenschaften zu Erfurt 43 (1917), 177 ff.

16. Juli. (die altera ante Alexii). L. lädt seine Freunde in die Himmelspforte zu einer valedictio ein, T. R. Nr. 4707.

17. Juli (die s. Alexii, doch sagt er selbst am 16. Juli 1539: „heute" ist der Jahrestag, ebd. Luther bittet um Aufnahme in das Augustineremeritenkloster, ebd. Er bleibt zunächst mehrere Wochen als Gast in der Herberge des Klosters, vgl. Biereye ebd. S. 184 f.

Etwa August. Die Pest in Mansfeld. Zwei Brüder L.s sterben. Hans Luther gibt Martin seine Einwilligung zum Eintritt in den Mönchsstand, Bavarus Rhapsodiae 2, 752.

Etwa September. Luther als Novize rezipiert, über die Örtlichkeiten der Rezeption Biereye S. 186 f., über die Feierlichkeit selbst Theodor Th. Neubauer ebd. S. 99 ff.

1506, etwa Anfang September. Luther wird zur Profeß zugelassen, vgl. ebd. S. 105 ff., Scheel 2, 28 ff.

Wahrscheinlich 19. September. Luther erhält von dem Prior Winand von Diedenhofen in der Augustinerkirche die Subdiakonatsweihe, ebd. S. 33.

Wahrscheinlich 19. Dezember. Luther von dem Erfurter Weihbischof Johann Bonemilch von Lasphe zum Diakon geweiht, ebd.

1507, wahrscheinlich 3. April. Luther erhält von dem Weihbischof im Dome vor dem Hochaltar die Priesterweihe, vgl. G. Buchwald in ZKG 37, 217 f., Biereye a. a. O. S. 183.

Vor 22. April. Luther zum Besuche in Eisenach. E. 1, 2.

22. April. Luther lädt den Vikar Braun in Eisenach zu seiner Primiz ein, E. 1, 1 ff. Über die Echtheit des von Degering entdeckten Briefes an einen seiner Eisenacher Lehrer vgl. unten zu S. 27.

2. Mai. L.s Primiz, vgl. Bavarus Rhapsodiae 2, 753. T. R. Nr. 1558, 3556 A. A. R. 5, 354. W. A. 43, 382, vgl. Scheel 2, 44 ff.

Luther beginnt unter der Leitung des Ordenslehrers Dr. Johann Nathin das Studium der Theologie, ebd. S. 65 ff.

1508 Herbst. Luther nach Wittenberg versetzt, wo er an Stelle des Bruders Wolfgang Ostermayr die Lektion über die nikomachische Ethik des Aristoteles übernimmt. G. Oergel, Vom jungen Luther S. 109 f. Erster vertrauter Verkehr mit Staupitz, oben S. 62.

1509 9. März. Luther promoviert in Wittenberg zum baccalaureus biblicus, Liber decanorum Witeb. p. 4. E. 1, 18. Als solcher muß er außer den philosophischen Vorlesungen auch über einige Kapitel der Bibel lesen, Scheel 2, 192.

Herbst, vor 14. Oktober (Liber p. 5). Luther promoviert zum Sententiarius, E. 1, 23, vgl. Oergel S. 113, wird nach Erfurt zurückgerufen, wo er erst nach Überwindung aller möglichen Schwierigkeiten als Sententiarius zugelassen wird, nachdem er in dem Auditorium der Bursa Porta coeli das principium = die hierzu erforderliche Vorlesung und Disputation absolviert hat. E. 1, 18, 23 f., Scheel 2, 214 ff. Er liest dann im Hörsaal seines Klosters bis Herbst 1510 über die Sentenzen, E. 1, 24 (per sesquiannum). Über die eigenhändigen Präparationen dazu vgl. W. A. 9, 29 ff. und die Erläuterungen von Scheel 2, 217 ff. Seit eben derselben Zeit liest er fleißig Augustin, W. A. 9, 2 ff., und versucht mittels der Rudimenta Reuchlins (Grammatik und kleines Lexikon) Hebräisch zu lernen, E. 3, 379 (29. Mai 1522). Auch mit dem Griechischen beginnt er bereits, vgl. W. A. 9, 16, Z. 5; 24, Z. 9; 25, Z. 35 usw.

1510 etwa Oktober. Luther mit dem Doktor Nathin in Sachen des Unionsstreites in Halle bei dem Magdeburger Dompropst Adolf von Anhalt, Boehmer, Luthers Romfahrt S. 57, 2.

Spätherbst. Romfahrt, ebd. S. 1—36.

1511 Januar. 4 Wochen in Rom, ebd. S. 87 ff.

ca. August. Rückversetzung nach Wittenberg, ebd. S. 64.

1512 Frühjahr. Reise zum Kapitel der Augustinerkongregation nach Köln, ebd. S. 65, vgl. W. A. 34, 1, 22, 585; deutsche Bibel 3, 578; T. R. Nr. 3781. E. A. 62, 371.

Mai. Kapitel zu Köln. Das Kapitel wählt ihn zum Subprior in Wittenberg und befiehlt ihm zum Doktor zu promovieren. E. 1, 7; vgl. 1, 24; 482, W. A. 31, 1, 212, T. R. Nr. 2255a, 2739, 4091. Nach der Rückkehr beginnt er auf Staupitz' Befehl zu predigen, T. R. Nr. 3143b.

4. Oktober, Wittenberg. Luther promoviert zum Lizentiaten der Theologie, Scheel 2, 311 f.

9. Oktober, Leipzig. Luther quittiert über den Empfang von 50 Gulden, die der Kurfürst ihm zur Bestreitung der Promotionskosten bei der Rentkammer in Leipzig unter der Bedingung angewiesen hat, daß „Martinus sein Leben lang die Lektur zu Wittenberg, ihm (Staupitz) zuständig, versorgen" werde. H. Steinlein, Luthers Doktorat (1912) S. IV. Die Quittung E. 1, 9.

18. Oktober nachmittags 1 Uhr Vesperien (Vorfeier) der Promotion, 19. Oktober früh 7 Uhr aula cathedralis (eigentliche Promotionsfeier) in der Schloßkirche. Promotor: Karlstadt, vgl. Steinlein ebd. und danach Scheel 2, 313ff.

22. Oktober. Aufnahme Luthers in den Senat der theologischen Fakultät, ebd. 2, 433, Anm. 102. Er übernimmt damit die „Lectura in Biblia auf das Augustiner Kloster gestiftet", Oergel S. 125.

22. Oktober 1512 bis 8. Juli 1513. Die Erleuchtung „auf dem Turme", oben S. 39.

1513, nach 8. Juli. Beginn der Vorlesung über den Psalter, W. A. 3, 1. Abschluß jedenfalls geraume Zeit vor Dezember 1515, E. 1, 26. Präparationen dazu W. A. 4, die Hefte W. A. 3 und 4; zur Kritik des Textes vgl. C. A. Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit S. 6ff.

1515. Vorlesung über den Römerbrief, abgeschlossen vor September 1516, vgl. E. 1, 26: altera Nativitatio 1516 = Mariae = 9. September, vgl. E. 3, 233 und Boehmer in A. R. 15.

1. Mai, Gotha. Kapitel der deutschen Augustinerkongregation. Luther predigt gegen das Laster der Klatschsucht, W. A. 1, 44ff.; 4, 675ff. und wird danach zum Distriktsvikar gewählt.

Juni. L. mit Staupitz zur Einweihung des neuen Augustinerklosters in Eisleben, Kolde, Augustinerkongregation S. 266. T. R. 137.

1516, nach 15. April. Luther visitiert als Distriktsvikar die Augustinerkonvente zu Dresden, Neustadt an der Orla, Erfurt, Gotha, Langensalza, Nordhausen, E. 1, 33—39, vgl. 51, Z. 28. Am 8. Juni ist er wieder in Wittenberg, ebd. 1, 39f.

In dieser Zeit hat Luther das Fragment der Theologia deutsch entdeckt und mit seinen Taulerstudien begonnen, vgl. Römervorlesung 2, 205, vgl. oben S. 63.

Vor 25. September. Thesen für Bartholomäus Bernhardi aus Feldkirch, W. A. 1, 145ff.; 9, 768.

September. Luther beginnt seine Psalmenvorlesung für den Druck zurechtzumachen, E. 1, 26. Ein Bruchstück dieser Arbeit liegt noch vor, W. A. 31, 1, 464—480. Daß dies Stück hierher gehört, beweist die klare Anschauung von der Bedeutung des Evangeliums und des Gesetzes, 465, Z. 8, 25f., das bessere Verständnis des Hebräischen, vgl. 465, Z. 35, 475, Z. 8, die kleinen Abweichungen vom Texte der Glosse aus den Jahren 1513/15.

27. Oktober. Beginn der Vorlesung über den Galaterbrief, E. 1, 67, vgl. W. A. 2, 443ff., oben S.

4. Dezember. Beendigung des Druckes der ersten Ausgabe der Theologia deutsch und der Vorrede dazu, W. A. 1, 152f.

1517, 1. März. Luther übersendet an Lang nach Erfurt einen Teil des fertigen Manuskriptes der „7 Bußpsalmen", E. 1, 88. Der Druck derselben hat damals bereits begonnen, vgl. W. A. 1, 154ff.; 9, 768.

Beginn der Vorlesung über den Hebräerbrief, studentische Nachschrift, noch ungedruckt, vgl. Meissinger S. 19ff.

4. September. Die 97 Thesen gegen die scholastische Theologie, W. A. 1, 224ff.; 9. 768f.

31. Oktober mittags 12 Uhr? (hora duodecima) Anschlag der 95 Thesen, Joachim Cureus (vertrauter Schüler Melanchthons), Gentis Silesiae Annales (Witebergae 1571) p. 238. Brief an Erzbischof Albrecht, E. 1, 113ff., und an den Bischof von Brandenburg, vgl. E. A. 53, 95; W. A. 51, 538ff.

Sommersemester 1518. Beginn der zweiten Psalmenvorlesung, Album acad. Vitteb. ed. G. Förstemann p. 72: coeptus est legi David. Die ersten fünf Psalmen waren Ende März 1519 gedruckt, W. A. 5, 23, 25, 197. Anfang Januar 1520 brach L. nach der Auslegung von Psalm 20 (21) die Vorlesung ab und begann nach 13. Januar eine neue Vorlesung über die evangelischen Perikopen, E. 3, 172 Nr. 7. Er hat in den Jahren 1512 nach 22. Oktober bis 1518 sicher noch Vorlesungen über die Genesis und den Titusbrief gehalten, W. A. 50, 519, und vielleicht auch andere, von denen wir nichts mehr wissen.

Luthers Vater ein Totschläger (zu S. 23). In seiner Schrift De raptu epistolae privatae E. 6a behauptet der katholische Prediger Georg Witzel zu Eisleben im Jahre 1535: ich könnte Luthers Vater († 27. 5. 1530) einen Totschläger und ihn selbst einen Wechselbalg des Teufels nennen. Diese Behauptung hat Witzel später mehrfach wiederholt. Ob sie L. zu Ohren gekommen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls hatte er aber auch dann kaum für nötig gefunden, dazu Stellung zu nehmen. Denn er hat auf solche Angriffe grundsätzlich nie erwidert, T. R. 4086, 4504. Er verweist schon am 14. Januar 1520 (E. 2, 293) die Leute, die seinen Eltern etwas am Zeuge flicken möchten, nicht ohne Stolz auf das Zeugnis der Grafen von Mansfeld. Witzels Behauptung ging in den eisernen Bestand der katholischen Polemik über. Im Laufe des 17. Jahrhunderts fand sie aber auch in evangelischen Kreisen, denen die nüchterne Angabe des Mathesius ed. Loesche (Prag 1906) S. 16: „Hans Luther ist vom Dorfe Möhra nach Eisleben gezogen" nicht genügte und es nötig schien für diesen Wegzug ein möglichst eindrucksvolles Motiv aufzutreiben, hier und da Gehör. Um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts wußte man in Möhra selbst daher ganz genau, wie es bei dem angeblichen Totschlag zugegangen sei. „Hans Luther, erzählte man, habe einen im Grase hütenden Bauern von ungefähr mit seinen eigenen Pferdezäumen erschlagen." Wie er das angefangen haben soll, darüber machte man sich weiter keine Gedanken, vgl. den Aufsatz des Bergbeamten J. M. Michaelis über das Kupferfuhler Bergwerk, verfaßt 1702, in von Thon, Schloß Wartburg S. 143 f. In neuerer Zeit konnte man dann in Möhra sogar die Wiese zeigen, auf der dies geschehen sei. Den nahe liegenden Einwand, daß Hans Luther, wenn er einer solchen Tat sich schuldig gemacht hätte, nicht gerade ins Mansfeldische, sondern eher über die nahe Grenze nach Hessen geflohen wäre, wo ihm die sächsischen Gerichte nichts anhaben konnten, ignorierte man ebenso, wie die doch höchst befremdliche Tatsache, daß der angebliche Totschläger in Mansfeld schon 1491 das ehrenvolle Amt eines „der viere von der Gemein", bekleidete, welche die Rechte der Bürgerschaft gegenüber dem Rate wahrzunehmen hatten, E. Krumhaar, Versuch einer Gesch. von Stadt und Schloß Mansfeld (1869) S. 26. Die Sache klingt also so legendär wie nur möglich. Aber etwas muß doch daran sein. In der Tat! es ist etwas daran. Hans Luther hatte einen jüngeren Bruder, der ebenfalls Hans hieß. Denn wie heute noch in Hessen, war es einst auch in den an Hessen grenzenden thüringischen Gebieten üblich, daß der „Gode" oder Pate dem Kinde seinen Namen gab. Es kam daher auch im Thüringischen, wie heute noch so häufig im Hessischen, derselbe Name bei den Kindern einer Familie bisweilen zweimal vor. In Hessen unterscheidet man in solchem Falle heute die Kinder dadurch, daß man für sie verschiedene Kurznamen wählt (z. B. für Katharina Käthe und

Trinchen). In der Familie des Heine Luther von Möhra half man sich einfacher noch in der Weise, daß man den älteren Hans, Luthers Vater, Groß-Hans und den jüngeren Klein-Hans nannte. Klein-Hans zog nun dem Groß-Hans später nach Mansfeld nach; denn Groß-Hans blieb mit den Seinen in Möhra in Verbindung und Verkehr, eine Tatsache, die auch nicht gerade für die Glaubwürdigkeit der späteren Möhraer Legende spricht. Aber Klein-Hans tat in Mansfeld, wie die noch erhaltenen Gerichtsakten der Jahre 1499 bis 1513 zeigen, gar nicht gut, vgl. W. Möllenberg in der Zt. des Harz-Vereins für Gesch. und Altertumskunde 39 (1906), S. 191 ff. Er war ein Krakehler, Wirtshaus- und Messerheld übelster Art. Daß er einen Menschen totgeschlagen habe, davon steht allerdings nichts in den Akten. Sie melden nur, daß er einmal einen „aufs Maul", ein anderes Mal mehrere Leute (mit dem Messer) in die Hand gehauen, ein drittes Mal jemandem „mit dem Messer den Kopf von hinten blutig geschlagen", ein viertes Mal jemandem „mit einer Kanne am Kopfe blutig geschlagen" habe. Aber man konnte ihm danach wohl selbst einen Totschlag zutrauen. Von diesen Untaten des Klein-Hans Luther war auch in dem nahen Eisleben noch zu der Zeit, als Georg Witzel im Sommer 1533 dorthin von Graf Hoyer von Mansfeld als Pastor für die immer mehr zusammenschmelzende katholische Gemeinde berufen wurde, manchmal die Rede. Es ist möglich, daß in der kleinen Gemeinde die Geschichte bereits so erzählt wurde, wie sie Witzel, der allen Klatsch über Luthers Familie notorisch aufgriff, wiedergibt. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß Witzel, der von der Existenz zweier Hans Luther in Mansfeld schwerlich etwas wußte, „gutgläubig" auf den Groß-Hans bezog, was er von dem Klein-Hans gehört hatte. Jedenfalls ist der behauptete Totschlag des Groß-Hans ebenso glaubwürdig wie die von Witzel im selben Atemzuge erzählte, wohl gleichfalls aus der kleinen verbitterten katholischen Gemeinde in Eisleben stammende Geschichte, daß der Ketzer Martinus von einem Incubus, einem Teufel, im Ehebruche mit der Margarethe Lutherin erzeugt worden sei.

Die Ursulalegende (zu S. 23). Luther gedenkt niemals der Ursula, noch auch des Kunz Cotta. In dem ältesten seiner Briefe vom 22. April 1507 nennt er nur die Schalbes als Leute, die um ihn ganz besonders sich verdient gemacht hätten (Schalbense collegium optimos illos homines de me certe quam optime meritos, E. 1, 3. Der Ausdruck collegium ist rätselhaft. Die Deutung Rebhans = das Franziskanerkloster unter der Wartburg ist ebenso unmöglich, wie die Deutung Koldes = die Schalbes als Kollatoren dieses Klosters. Ein Kloster wird nie als Kolleg bezeichnet und nie nach Leuten genannt, die ihm besonders ergeben sind. Kollatoren eines Bettelkonvents aber hat es nie gegeben. Es liegt also wahrscheinlich eine alte Textverderbnis vor, die sich kaum jemals wird heilen lassen; 1531 bezeichnet er ausdrücklich Heinrich Schalbe als seinen Wirt 'hospes' W. A. 30, 3, 491, Z. 35). Endlich hat er nach dem besten aller seiner Zuhörer, Georg Rörer, einmal erzählt, daß er erst in Eisenach an den Türen sein Brot erbettelt habe, dann aber zu Henricianus gekommen sei, wofür er dessen Sohn zur Schule zu führen gehabt habe, A. R. 5, 365. Daß man dabei nur an Heinrich Schalbe und seinen Sohn Kaspar denken könne, mit dem Luther auch später noch in Beziehungen gestanden hat (E. 4, 1 f. vom 1. März 1523, E. 5, 366 vom 3. Juli, E. A. 54, 50 vom 15. November, E. 5,

409 vom 26. November 1526 und E. A. 53, 398 vom 1. März 1527) ist allgemein anerkannt. Daß er auch die Cottas gekannt hat, beweist der Brief an seine „ehrbaren, fürsichtigen, guten Freunde" Friedrich und Bonaventura über ihren Bruder und Vetter Heinrich Cotta, der damals — 10. Nov. 1541 — bei ihm in Wittenberg weilte (E. 14, 113). Aber erst bei Ratzeberger S. 43 taucht 1555 die Nachricht auf: er habe in Eisenach „bei Cuntz Cotten seine Herberge und Unterhalt" gehabt. Daß Ratzeberger diese Angabe nicht aus der Luft gegriffen hat, versteht sich von selbst. Aber es sind ihm oft kleine und große Versehen passiert, so auch unserer Stelle sicher schon, insofern er nichts davon erzählt, daß Luther sein Brot sich in Eisenach zunächst als Partekenhengst erbettelt hat. Seine Angabe Luthers bestimmter Aussage vorzuziehen, geht doch nicht an. Man muß, wie so oft, bei ihm auch hier mit einer Ungenauigkeit rechnen. Luther wird von Kunz Cotta erzählt haben, der ja mit den Schalbes nahe verwandt war. Denn Ursula Cotta war eine geborene Schalbe. Daraus hat Ratzeberger dann später irrtümlich geschlossen: Kunz Cotta sei Luthers Wirt in Eisenach gewesen. Halten wir uns an Luthers eigene Angaben, so müssen wir annehmen: er hat in Eisenach erst als Partekenhengst sein Brot sich erbettelt, dann hat ihn Heinrich Schalbe in sein Haus aufgenommen, wofür er dessen Sohn, den etwa 3 bis 4 Jahre jüngeren Schüler Kaspar Schalbe, betreuen mußte. Bei der ungenannten Matrone, die zu dem Knaben Luther nach Mathesius S. 17 um seines herzlichen Singens und Betens willen eine sehnliche Zuneigung faßte, hätte man sonach an Frau Schalbe zu denken. Nikolaus Selnecker (Historia Lutheri 1575) und Matthias Dresser (Historia Lutheri 1584, 1590) wissen von Ursula noch nichts. Erst in der handschriftlichen Chronik des Eisenacher Superintendenten Nikolaus Rebhan (verfaßt 1620), die mir nicht zugänglich ist, taucht sie, wie ich aus Scheels Angaben 1, 102 ff. schließe, auf. Kurz erwähnt wird sie dann in der Historia Isonacensis des berüchtigten, aber höchst einflußreichen Fälschers Chr. Franz Paullini, vgl. dessen Syntagma (Frankfurt 1698) p. 125 und über Paullinis Fälschungen W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen 1^7, 15. Von Paullini sind die Späteren, sei es direkt, sei es indirekt, abhängig, auch der als gelehrte Autorität und Herausgeber der Werke Luthers besonders gern benützte J. Georg Walch.

Luthers Tod (zu S. 23). Als Todesursache habe ich nach Landaus Angaben bei Strieder a. a. O. S. 36 f. und den Ausführungen des Prager Medizinprofessors Tschermak Schlaganfall angenommen. Jetzt ist, wie schon von Küchenmeister und Ebstein, von den Dr. med. Krause-Berlin und Hennicke-Zerbst mit größerer Wahrscheinlichkeit die Diagnose auf Herzschwäche gestellt worden, vgl. Christof Schubart, Die Berichte über Luthers Tod und Begräbnis (Weimar 1917) S. 114 ff. Hauptbeweis: Luther ist bei klarem Bewußtsein verschieden. Schubart hat S. 122 f. auch über Luthers letzte Worte gehandelt. Er weist darauf hin, daß der Reformator, indem er, „ehe er anfing still zu sein", die letzten Worte des Erlösers sprach: In manus tuas commendo spiritum meum, einer mittelalterlichen „Sterbekunst", nämlich den bekannten Fragestücken Anselms von Canterbury für Sterbende folgte, die er sich gut eingeprägt hatte. Die letzten Worte, die er vor diesem Bibelvers sprach, lauteten etwa: „Ich fahr dahin in Fried und Freud. Gott segne euch alle." Justus Jonas hat in seiner Predigt am 19. Februar nachmittags in der Andreaskirche zu Eisleben

geschlossen mit dem Hinweise auf eine Prophezeiung Luthers „Pestis eram vivens moriens ero mors tua, Papa" ebd. S. 18, und Bugenhagen hat den gleichen Vers am 22. Februar in Wittenberg verwendet „als das Epitaphium und Prophezei, welches Luther sich selbst gemacht" habe, ebd. S. 37. Aber beide deuten mit keinem Worte an, daß der Vers erst in Eisleben von Luther verfaßt worden sei. Das tut erst sehr viel später Ratzeberger, der in Eisleben nicht gegenwärtig war und in diesem Punkte ebensowenig Glauben verdient wie in den anderen Sondermitteilungen, die er bietet. S. 137ff. gibt Schubart eine Übersicht über die Literatur über Luthers Tod. Es sind schon in den Jahren 1546 bis 1591 26 Werke katholischer Polemiker und etwa 40 Schriften von evangelischer Seite erschienen, die mit diesem Thema sich beschäftigen. Thomas Bozios Buch De signis ecclesiae (Rom 1591), in dem zuerst die Legende von Luthers Selbstmord literarisch vertreten wird, ruft dann erstmalig einen lebhaften Streit über Luthers Lebensende hervor, der etwa bis 1688 währt. Die Evangelischen sind daran mit 9, die katholischen Polemiker mit 29 Schriften beteiligt. Der Streit wird dann erst wieder 1889 von Majunke recht in Gang gebracht, aber durch Nikolaus Paulus wird Majunke 1896 so gründlich widerlegt, daß seitdem die Lügende nur noch selten in der Literatur sich wieder hervorgewagt hat. B. Grabinski, Wie ist Luther gestorben? (Paderborn 1910) ist das letzte literarische Spezimen dieser Art.

Kleinigkeiten. S. 29, Z. 8 von unten lies: soweit derselbe ihm bereits gedruckt vorlag. Daß Luther in der exegetischen Kleinarbeit hinter Lyra, Paul von Burgos, Faber, Erasmus, Melanchthon zurücksteht, mag richtig sein, Meissinger S. 36 f., aber das ändert nichts an der Tatsache, daß er Paulus zuerst wieder verstanden hat.

S. 62. „Staupitz" vgl. vor allem T. R. Nr. 2797a, 4806, 4868; 137, 141, 461, 518, 526, 1017, 1490, 1820, 2654a, 3680. E. 1, 196; 3, 84 f.; 4, 231. Daß Staupitz stets katholisch gesinnt blieb, hat A. Paulus im Hist. Jahrbuch 12, 346 mit Recht betont.

S. 85 f. Miltitz schreibt am 22. Januar 1519: „Ich habe Tetzel gemeinschaftlich mit dem Faktor der Fugger — Andreas Matstedt, Ratsherr und Vertreter des Bankhauses Fugger in Leipzig — überwiesen, daß er außer freier Kost, freier Beförderung mit einem Wagen, 3 Pferden und den nötigen Beireitern monatlich 80 Gulden für seine Mühe gehabt hat, ohne das, was er gestohlen und verunnützt hat. Für seinen Diener (Veit) erhielt er außerdem monatlich 10 Gulden." Da Miltitz sich auf den Faktor der Fugger beruft, der für Tetzels Unkosten aufzukommen hatte, so ist sein Zeugnis nicht zu beanstanden. Tetzels Diener hätte danach mehr erhalten als der erste Beamte des reichen Leipzig, der Oberstadtschreiber, Tetzel selbst das Jahr fast 1000 Gulden allein in bar, 10mal mehr als der genannte Oberstadtschreiber. Der Bettelmönch hatte das Ablaßgeschäft, wie auch Albrecht von Mainz klagt, ganz „kriegsgesellschaftsmäßig" eingerichtet. Daß er dabei auch gestohlen habe, läßt sich jedoch nicht erweisen, vgl. E. Kroker, A. R. 14, 263ff.; ebd. mancherlei Nachrichten über die Familie Tetzels in Pirna und Leipzig.

S. 96. Am 12. November 1538 (1539 nach dem calculus Pisanus) schreibt der Kardinal Giovanni Salviati an den Kardinal Benedetto Accolti aus Torchiara: er habe von einer sehr gut unterrichteten Persönlichkeit in Rom die Nachricht bekommen, daß bei der nächsten Kardinalkreation auch

Luther den Purpur erhalten solle. Diese Kreation hat am 20. November 1538 stattgefunden, vgl. Pastor, Gesch. der Päpste 5, 129. Luther zum Kardinal zu machen hat Papst Paul III. selbstverständlich nie beabsichtigt. Was Salviati darüber mitteilt, ist ein bloßes Gerücht, das nur insofern von Interesse ist, als es zeigt, was die Reformfeinde in Rom und im Kardinalskolleg den Reformfreunden um Gasparo Contarini alles zutrauten, vgl. den Brief in den „Lutherstudien" S. 284 f.

S. 107. Die Zitation wurde schon am 6. März 1521 in der Kanzlei im Konzept aufgesetzt. Dieser Entwurf muß aber nach dem Zeugnis Aleanders, der ihn sich zeigen ließ, ganz anders gelautet haben als die Reinschrift, die wir noch besitzen. In den folgenden Tagen suchte der Kaiser den Kurfürsten von Sachsen zu bestimmen, die Besorgung der Zitation an Luther zu übernehmen. Aber der Kurfürst ließ sich darauf nicht ein. Er zwang vielmehr — allem Anschein nach am 10. März — den Kaiser, gestützt auf seinen starken Anhang unter den Reichsständen, die Zitation selber an Luther ergehen zu lassen, weiter sie nicht durch einen gewöhnlichen Kurier, sondern durch einen Reichsherold abzusenden und endlich dem Texte des Schriftstückes die jetzige Fassung zu geben, die in der Anrede dem Stil der sächsischen Kanzlei entspricht. Dafür rächte sich der Kaiser auch am 10. März sogleich durch den Erlaß des Sequestrationsmandats. Was für Schlüsse der Kurfürst aus der anfänglichen Weigerung des Kaisers zog, zeigen die in dem Konzept seines Briefes an Luther vom 11. März später getilgten Worte: Habt ja Eure Sache unterwegs, in Herbergen mit Essen und Trinken und sonst allenthalben in guter Acht, vgl. E. 3, 110. Luther hat die Zitation sorgfältig in einer Truhe aufgehoben. Diese Truhe kam bei der Erbteilung (5. April 1554) mit den in ihr liegenden Papieren in den Besitz von Luthers jüngster Tochter Margarete verehelichte von Kunheim und aus dem Besitz der Familie Kunheim später in den Besitz der Grafen von Wallenrodt. So ist das Schriftstück in die Wallenrodtsche Bibliothek und mit dieser endlich in die Königsberger Königliche Bibliothek gekommen, vgl. hierüber die demnächst erscheinende Publikation Ernst Krokers. Das angebliche zweite Original der Zitation in der Leipziger Stadtbibliothek ist m. E. nicht ein Konzept, sondern eine Fälschung. Als solche verrät es sich schon dadurch, daß der Urheber sich bemüht hat, die Unterschrift des Kaisers, aber nur diese, nicht auch die Unterschrift des Erzbischofs von Mainz und des Kanzlers Nikolaus Ziegler, nachzubilden und, offenbar um den Eindruck der Echtheit zu verstärken, das Schriftstück mit einem Siegel versehen hat, während in der zweifellos echten Königsberger Urkunde ein solches fehlt.

S. 164. Luthers geistliche Lieder sind in der Mehrzahl nicht religiöse Gelegenheitsgedichte, sondern gottesdienstliche Zweckdichtungen. Als Gelegenheitsgedicht im strengen Sinne des Wortes kann von den 37, die wir kennen, nur eins bezeichnet werden, das neue Lied auf die Märtyrer (Johann Esche und Heinrich Voes verbrannt 1. Juli 1523 in Brüssel), sein ältestes, 1523 zunächst als fliegendes Blatt gedrucktes Lied. Die übrigen sind entweder deutsche Umdichtungen von Psalmen (Ps. 12, 14, 46, 67, 130, 128) oder Umdichtungen mittelalterlicher und altkirchlicher Hymnen oder Bearbeitungen gewisser Stücke der Liturgie oder ganz anspruchslose Versifikationen, wie z. B. die beiden Lieder über die 10 Gebote und das Vaterunserlied. Ganz ohne Vorlage hat Luther außer dem Märtyrerlied

nur gearbeitet bei dem 1523 ebenfalls zunächst als Flugschrift gedruckten Gesang: „Nun freut euch lieben Christen-Gmein'", „Vom Himmel hoch da komm' ich her" (1535), „Vom Himmel kam der Engel Schar" (1542), „Erhalt' uns Herr bei deinem Wort" (1543). „Ein' feste Burg" ist 1527 oder 1528 entstanden. Nach einem besonderen individuellen Anlasse für die Entstehung dieses von Anfang an als Kultusgesang gedachten Liedes zu suchen, ist verlorene Liebesmüh, vgl. Lucke in „Lutherstudien" S. 79 ff. Die viel erörterten Worte in Strophe 4: „und kein Dank dazu haben" bedeuten: „ob sie wollen oder nicht". Die Wendung ist von Luther selbst nicht ganz glücklich im Anschlusse an die alte Formel „ohne jemandes Dank", d. i. ohne jemandes Willen, gebildet worden, vgl. O. Brenner ebd. S. 72 ff. Vor einigen Tagen ist in Gotha von Ehwald ein Gedicht des Reformators auf Friedrich den Weisen entdeckt worden.

S. 168. Kanzler Brück behauptet in einem Briefe an Kurfürst Johann Friedrich den Großmütigen über eine Unterredung mit Luther am Abende des 12. November 1536: „er hatt ein kleines reuschlein, wiewohl er gleichwohl nichts unschickliches redete", Neues Archiv für sächs. Gesch. 29, 94. Diese Behauptung bedarf noch näherer Untersuchung. Fest steht, daß Luther gerade in jener Zeit vor dem sächsischen Hofe gegen die Trunksucht gepredigt und auch sonst sehr scharf über dies Laster sich geäußert hat, vgl. T. R. Nr. 3468, 3470, 3476, W. A. 42, 378 f.

S. 171. Der volle Doktor, Doctor plenus. Die Unterschrift ist in dem Briefe (E. 10, 137 f.) so undeutlich geworden, daß man sie nicht mehr recht entziffern kann, Kawerau und Thiele glauben jetzt Doctor plures lesen zu sollen, was aber absolut keinen Sinn gibt, „Lutherstudien" S. 251, 1.

S. 189 vgl. S. 94. Das Verhalten Friedrichs in der Lutherschen Angelegenheit entspricht anfänglich durchaus der Politik seiner Ahnen. Schon Markgraf Wilhelm I. und Friedrich der Streitbare hatten ein privilegium de non evocandis substitis bei der Kurie erweckt, wonach sächsische Untertanen nicht vor auswärtige Kirchengerichte zitiert werden sollten (Cod. dipl. Sax. II, 2 Nr. 757, 907), und Kurfürst Ernst und Herzog Albrecht hatten sich dies Privileg ausdrücklich bestätigen lassen, vgl. Beitr. sächs. K.-G. 23, 41 f.

S. 197. Der Schneeberger Kux wird erwähnt, T. R. Nr. 3471.

S. 291. Luther konnte sehr rasch produzieren. Aber meist verwendete er, wie seine Manuskripte zeigen, auf die Ausarbeitung viel Sorgfalt und verhältnismäßig viel Zeit, vgl. „Lutherstudien" S. 251 ff. Auch gepredigt hat er wahrscheinlich nie, ohne vorher ein Konzept zu machen, vgl. T. R. Nr. 3494.

S. 129 Z. 9 von oben lies: 9. Oktober; S. 258 Z. 3: 33jährigen.

Übersicht über die Literatur.

Genauere Angaben im Theologischen Jahresberichte, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (= ZKG), in der Vierteljahrsschrift für Geschichte (= VG), im Archiv für Reformationsgeschichte (= A. R.). Die Zahlen im Texte beziehen sich auf die Bände und Seiten der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (= W. A.). E. A. = Erlanger Ausgabe. E. = Luthers Briefwechsel, herausg. von Enders, de Wette = Luthers Briefe, herausg. von de Wette. T. R. = Tischreden, herausg. von Ernst Kroker in W. A. C. R. = Corpus Reformatorum. Übersichtliches chronologisches Verzeichnis aller Schriften von Kawerau in Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 129 (1917).

Neuere Darstellungen: Theodor Brieger, Die Reformation, Berlin 1914. Imbart de la Tour, Les origines de la Réforme, t. 3, Paris 1914; vgl. auch G. von Below, Die Ursachen der Reformation², München 1917.

1. Das alte Lutherbild und die Entwicklung der Lutherforschung.

S. 1 vgl. die historisch entschieden treueren Entwürfe Nietschels im Dresdner Albertinum. Eine Ikonographie (Geschichte des Lutherbildes) haben in Aussicht gestellt H. H. Borcherdt im Ergänzungsband der Münchener Lutherausgabe und der Leipziger Museumsdirektor Julius Vogel.

S. 4 vgl. Dürers Nachlaß, herausg. von Lange und Fuhse, S. 66.

S. 5 vgl. E. G. Vogel, Bibliotheca biographica Lutherana, 1851. Horst Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Gießen 1907. Fr. Loofs, Die Jahrhundertfeier der Reformation an den Universitäten Wittenberg und Halle 1617, 1717 und 1917 in ZKG der Provinz Sachsen 13 (1917). Eckart, Luther im Urteil berühmter Männer, 1908. Dazu Fr. Nietzsche, Der Antichrist, Kapitel 61. E. Tröltsch in „Die Kultur der Gegenwart" Teil 1, Abt. 4.

S. 13 vgl. W. Zimmermann, Geschichte des Bauernkrieges, 1841. Barge, Karlstadt, 1904/05. K. Ecke, Schwenckfeld, 1911. Joh. Cochlaeus, Commentaria de actis M. Lutheri, 1549. Th. Murner, An den Adel, 1521. Joh. Pistorius, Anatomia Lutheri, 1615.

S. 16 A. Weislinger, Friß, Vogel, oder stirb, 1723. Eusebius Engelhard, Lucifer Wittenbergensis, 1747. Weitere Angaben bei Ottomar Hegemann, Luther im katholischen Urteil, München 1905.

S. 22 über den Bruder A. R. 5, S. 365; über den Taufort Größler in Mansfelder Blätter 17, S. 179; über die Georgenburse O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte 2, S. 3; über Konrad Hutter derselbe, ebd. 2, S. 1.

S. 23 über Luthers Selbstmord vgl. noch Nik. Paulus, Luthers Lebensende, Freiburg 1898 und Nachträge.

S. 24 vgl. Karl Müller in der Philotesia zu Paul Kleinerts 70. Geburtstag, Berlin 1907.

S. 25 vgl. auch Arnold Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation².

2. Das Werden des Reformators.

Vgl. im allgemeinen Otto Scheel, Martin Luther, Tübingen 1917, Bd. 1 und 2[2] und dazu meine Bemerkungen in Studien und Kritiken 1918. Theodor Th. Neubauer, Luthers Frühzeit, Jahrbücher der Akademie der gemeinnützigen Wissenschaften zu Erfurt 43 (1917).

S. 27 Der eine dieser Briefe, an einen seiner Lehrer in Eisenach (Einladung zur Primiz) vom 28. April 1507, ist erst jüngst von J. Degering entdeckt worden, vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen 33 (1916) S. 88 Nr. 16. Die beiden anderen, am selben Orte Luther zugewiesenen Schreiben S. 78 Nr. 3 vom 5. September 1501 und S. 84 Nr. 13 vom 23. Februar 1503 rühren nicht von dem Reformator her; vgl. auch ZKG 36, S. 507ff. Auch die Echtheit des Briefes vom 28. April scheint mir mehr als unsicher. Der Stil ist erheblich anders als in dem echen Brief vom 22. April E. 1, 1, die Inhaltslosigkeit im Vergleich zu diesem sehr auffällig, auch die Unterschrift erweckt Bedenken. Der Brief ist also doch wohl, wie sehr viele Briefe des Kodex, eine bloße Stilübung.

S. 28 vgl. auch die sehr kräftigen eigenhändigen Randglossen zu dem Marienpsalter des Markus von Weida in der Jenaer Universitätsbibliothek ed. Kawerau in Studien und Kritiken 1917, S. 81—87. Der Psalter ist 1515 gedruckt. Aber daraus folgt nur, daß die Glossen aus der Zeit nach 1515 stammen. Sie sind so sehr antikatholisch, daß sie m. E. in eine erheblich spätere Zeit zu verweisen sind.

S. 29 Luthers Römervorlesung, herausg. von Joh. Ficker, Anfänge reformatorischer Schriftauslegung 1. Band in 2 Halbbänden, Leipzig 1908. Die Randbemerkungen in W.A. 9. Bd., die Predigten in W.A. 1 und 4. K. A. Meissinger, Luthers Exegese in der Frühzeit, Leipzig 1911.

S. 33 vgl. Boehmer, Luthers Romfahrt, Leipzig 1914. Derselbe in Neue Kirchl. Zt. 24, 411 f. Eekhof in Nederl. Archief vor Kerkgeschiedenis N. S. 12, 1 ff.

S. 45 Sehr bequeme Übersichten über die einzelnen Sätze der okkamistischen Theologie bietet Joh. Altensteig, Lexicon Theologicum, editio Veneta 1563 — eine Hauptquelle des Paters Denifle; vgl. auch Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. 3, S. 4; Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale[2], 1905, S. 449 ff; H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906; O. Scheel a. a. O. S. 170 bis 215, 284 bis 293; 2, 75 ff.; 104 ff; 173 ff.; 298 ff. W. Braun, Die Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, Berlin 1908. J. Ficker in der Einleitung zur Ausgabe von Luthers Vorlesung über den Römerbrief LXVII ff. A. W. Hunzinger, Lutherstudien, 1. Heft, Leipzig 1906. Fr. Loofs, Dogmengeschichte[4], 1906, S. 685 ff. Derselbe, Studien uud Kritiken 1911, S. 461 ff. Hermann Büttner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben, Jena 1907, Einleitung. Karl Stange in Neue kirchl. Zeitschrift 17 (1906), S. 661 ff. H. Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, Dissertation, Greifswald 1906. Derselbe, Ausgabe der Deutschen Theologie, Leipzig 1908, Einleitung. Alphons Victor Müller, Luthers theologische Quellen, Gießen 1912; vgl. Grabmann im Katholik 93, S. 151 ff. K. Holl, Luthers Rechtfertigungslehre, Ztschr. für Theol. und Kirche 1910. O. Scheel, Die Entwicklung Luthers, Schriften Ver. Ref.-Gesch. Nr. 100. Derselbe, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1911. Derselbe, Lu-

thers Rückblick auf seine Bekehrung in Ztschr. für Theol. und Kirche 1911. Derselbe, Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther, ZKG 1911 f. O. Ritschl, Luthers Entwicklung, in Internationale Wochenschrift 1910. Derselbe, Dogmengeschichte des Protestantismus Bd. 1 und 2. L. Cristiani, du Lutheranisme au Protestantisme, Thèse de Clermont, Paris 1911. R. Seeberg, Die Lehre Luthers (Dogmengesch. Bd. 4. 1917); vgl. auch W. Köhler in ZKG 37, 16 ff.

S. 63 vgl. Theol. Literaturblatt 38, S. 138 ff und meine Abhandlung hierüber in Neue kirchl. Ztschr. 1918, hier ist auch die Literatur genannt. H. von Schubert, Luthers Frühentwicklung, Schr. Ver. für Ref.-Gesch. Nr. 124.

S. 73 Kampschulte, Die Universität Erfurt 2 (1860), S. 31 ff. W. Köhler, Luthers Schrift an den Adel im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte, 1895. Meltzer; Luther als deutscher Mann, 1905. O. Scheel, Martin Luther 1, S. 217 ff.; 2, 67 ff. Meissinger S. 61 ff.

3. Das Werden der Reformation.

Übersicht: Paul Kalkoff, Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation, München 1917; vgl. auch V. Friedensburg, Gesch. der Universität Wittenberg, Halle 1917.

S. 78 Über den Druck der 95 Thesen O. Clemen in der Festschrift für Brieger, Leipzig 1912.

S. 79 Über den Ablaß: A. Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß in Kirchenrechtl. Abhdl. von Ulr. Stutz Nr. 30, 31. H. Boehmer in Studien und Kritiken 1913, S. 266 ff.

S. 85 Über den Mainzer Ablaß: A. Schulte, Die Fugger in Rom, 2 Bde., Leipzig 1904; vgl. G. Brom in Bijdragen van het hist. Genootschap te Utrecht 1911, S. 407 ff.

S. 89 vgl. Karl Müller in ZKG 24, Paul Kalkoff in ZKG 25, 31, 32, 33, 35, 37, in Hist. Vierteljahrsschr. 18, 265 ff., in A. R. 13, 249 ff., woselbst alle weitere Literatur. Derselbe, Die Entstehung des Wormser Edikts, Leipzig 1913. Derselbe, Zur Entstehung des Wormser Edikts, A. R. 13, S. 241 ff.

S. 101 Derselbe, Die Depeschen des Nuntius Aleander[2], Halle 1897.

S. 103 Über die Verbrennung vgl. Boehmer in Neue Kirchl. Ztschr. 24, 399 f.

S. 104 vgl. H. von Schubert in Heidelberger Sitzungsberichte 1912, Nr. 6. Deutsche Reichstagsakten unter Karl V. Band 2. Auswahl daraus: Johannes Kühn, Luther und der Wormser Reichstag in Voigtländers Quellenbüchern Nr. 73.

S. 107 Glapion vgl. ZKG 2, S. 124 ff.

S. 113 H. Barge, Karlstadt, 2 Bde., Leipzig 1904/05. Derselbe in Histor. Ztschr. 99, S. 256 ff., Hist. Vierteljahrsschr. 11, S. 193 ff., 296 ff. Derselbe, Gemeindechristentum in Wittenberg u. Orlamünde, Leipzig 1909. Derf., Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung, Leipzig 1912. Derselbe in Hist. Vierteljahrsschr. 1912 und Stud. u. Krit. 1913, S. 461 ff. Karl Müller, Luther und Karlstadt, Tübingen 1907. Derf., Kirche, Gemeinde, Obrigkeit nach Luther, Tübingen 1910. Ulrich Stutz in Zt. Sav.-Stift. f. Rechtsgesch. Canonist. Abt. 1, 309 ff. K. Pallas, Der Reformationsversuch des Gabriel Didymus in Eilenburg in A. R. 9, S. 34 ff., 10, S. 51 ff. W. Köhler in Göttinger Gelehrte Anzeigen 1912, S. 505 ff. Nikolaus Müller, Die Wittenberger Bewegung[2] (1911). Derselbe in Ztschr. für KG der Provinz Sachsen 12, S. 9 ff.; S. 100 ff. über die Beutelordnung, vgl. dazu Pallas ebd. 13, S. 1 ff. und Winckelmann in Hist. Vierteljahrsschr. 17, S. 187 ff. Die

älteste auf uns gekommene Fassung der Stadtordnung hat O. Clemen in der Zwickauer Bibliothek gefunden, vgl. Studien und Kritiken 1897, S. 820 f. Der gedruckte Text, herausg. von Lietzmann, Kleine Texte Nr. 21, ist sehr fehlerhaft. Einige Briefe herausg. von Boehmer in Neue Kirchl. Ztschr. 24, 493 ff.

4. Der Gelehrte und der Künstler, der innere Mensch und der Moralist.

S. 133 Über Grisars Werk vgl. G. Kawerau, Luther in kath. Beleuchtung, Ver. Ref.-Gesch. Nr. 105. Steinlein in Neue Kirchl. Ztschr. 22. P. Kalkoff in A. R. 8, 356 f. Kropatscheck, ZKG 32, S. 299 ff. A. Harnack in Theol. Literaturztschr. 13. Mai 1911. J. Haußleiter in Allgem. ev.-luth. KZ 1912, S. 1041 ff. P. Sinthern (Grisars Mitarbeiter) in Z. kath. Th. 36, S. 550 ff.

S. 135 O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den römischen Klassikern, 1883; dazu: ZKG 8, S. 298 f. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, 1900. Meissinger S. 83 ff.

S. 136 vgl. H. Brenner, Luthers Handschrift im Lichte der deutschen Schriftentwicklung in den „Lutherstudien" (Weimar 1917) S. 66 ff.

S. 138 vgl. O. Scheel, Luther 1, S. 187 ff. Derselbe in der Festschrift für Hauck, Leipzig 1915. — S. 141 vgl. Boehmer, Luthers Romfahrt.

S. 143 vgl. z. B. Dürers Nachlaß, herausg. von Lange, S. 230, 292 ff, 310 ff.

S. 144 vgl. Sprichwörter W. A. 51, 645 ff. Die Lieder W. A. 35. Lucke in „Lutherstudien" S. 79 ff. Über die Melodie von „Ein' feste Burg" W. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied 1, 21 ff.; 4, 691 f.

S. 150 Über Aurifaber Cristiani in Revue des quest. histor. 90, S. 470 ff.; 91, S. 101 ff.; 92, S. 436 ff. Zu den Tischreden im allgemeinen vgl. die Ausgabe von E. Kroker in W. A. und Krokers Aufsatz in A. R. 5, auch „Lutherstudien" S. 178 ff. (Nachweis, daß die in T. R. 1 dem Nikolaus Medler zugeschriebene Sammlung von Georg Rörer herrührt). S. 151 über Veit Dietrich vgl. ebd. S. 170 ff. über Georg Rörer, den fleißigsten, zuverlässigsten und einflußreichsten aller Nachschreiber, ebd. S. 203 ff., über Aurifaber A. R. 12, 155 ff.

S. 158 Fr. Küchenmeister, Luthers Krankengeschichte, 1831. Kawerau, Vom kranken Luther in Deutsch-evangelische Blätter, 1904, Bd. 29, S. 303 ff. Wilhelm Ebstein, Martin Luthers Krankheiten, Stuttgart 1908.

S. 159 vgl. auch Smith, Luthers early development in the light of Psycho-Analysis in The American Journal of Psychology vol. 24 (Albany N. Y. Worcester Mass. 1913).

S. 167 H. Grisar S. J., Der gute Trunk in den Lutheranklagen. Histor. Jahrbuch 26, S. 479 ff., auch separat erschienen. Predigten Luthers gegen die Trunksucht, z. B. E. A. 2. Aufl. 28, S. 290 ff.; 9, S. 322. A. Römer in „Die Alkoholfrage" 13, Heft 2.

S. 171 f. vgl. Allgemein. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1917, S. 207 f.

S. 175 Der Brief Melanchthons im Original zuerst publiziert von Meyer, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, histor. philolog. Klasse, 1876, S. 601 ff. A. Kirsch, Melanchthons Brief über Luthers Heirat an Camerarius, 1900. Die Übersetzung ist an mehreren Stellen strittig, eine Entscheidung oft sehr schwierig, vgl. Walther, Für Luther, S. 660 ff. Wo eine für Luther günstigere oder ungünstigere Auslegung möglich ist, habe ich im Text die ungünstigere absichtlich vorgezogen.

S. 177 Die Echtheit des Briefes an Campegi, von Brieger bezweifelt wird bestätigt durch den Bericht Campegis an die Kurie vom 5. Juli 1530, herausg. von Ehses in Röm. Quartalschrift 17, S. 358 ff.

S. 177 f. E. Kroker, Catharina von Bora, 1906. Derselbe in „Lutherstudien“ (Weimar 1917) S. 140 ff.; vgl. auch die höchst charakteristische Äußerung Luthers vom 21. Juni 1525 (acht Tage nach seiner Hochzeit!) E. 5, 204: Ego non amo nec aestuo, sed diligo uxorem.

S. 179 Vor allem irrt er sich oft in Zahlenangaben. Meissinger S. 38 redet darum geradezu von einer eigentümlichen Schwäche des Zahlensinns.

S. 180 Über Luther und die Lüge vgl. Grisar, Histor. Jahrbuch 1912/13. Zur Kritik Grisars, Haußleiter in Allgem. Ev.-Luth. KZ 1912, S. 1041 ff. Alphons Victor Müller in Studien und Kritiken 1914. W. Köhler, Ver. Ref.-Gesch. S. 109, 110. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1903. Brieger, Luther und die Nebenehe des Landgrafen von Hessen, Preußische Jahrbücher Bd. 151 (1909), S. 35 ff. Derselbe, Untersuchungen über Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp, Ztschr. für Kirchengesch. 29, S. 174 ff. F. Küch, ebd. S. 403 ff. Die Urkunden zum größeren Teil bei M. Lenz, Briefwechsel Philipps des Großmütigen mit Butzer 1. Bd., 1880.

S. 187 W. Walther, Für Luther wider Rom, S. 417 ff. Wendelinus de Steinbach, Supplementum 4, S. 18 ff., vgl. Summa angelica sub Confessio ultimo.

S. 191 W. Walther, Luthers Charakter[6] Leipzig 1917.

S. 194 vgl. Boehmer, Loyola, Bonn 1914.

S. 199 Vier bisher unbekannte Briefe aus der Zeit des Augsburger Reichstags veröffentlicht W. Köhler in A. R. 14, 236 ff.

S. 202 Kawerau, Luther und Melanchthon in Deutsch-ev. Blätter 1903, 28, S. 29 f.

S. 204 Daß in den Nachverhandlungen des Gespräch die Lutheraner den Zwinglianern eine Eintrachtsformel vorlegten (von Schubart, Bekenntnisbildung S. 96 ff.), ändert nichts an dem geschilderten Tatbestande. Denn diese Formel bedeutete für L. kein Zugeständnis, vgl. W. A. 23, 145 ff.; 26, 339 ff.

5. Der Denker und der Prophet.

Vgl. im allgemeinen Theod. Harnack, Luthers Theologie, Erlangen 1862, 1886. Julius Köstlin Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Aufl. 1901. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3], Bd. 3. W. Wundt, Ethik 1[3], S. 363 ff. Dilthey in Archiv für Gesch. der Philosophie 5, S. 330 ff. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, 2 Bde., Leipzig 1908 f. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte[4], 1906. R. Seeberg, Die Lehre Luthers (DG Bd. 4). L. Ihmels, Das Christentum Luthers in seiner Eigenart, Leipziger Programm 1917. H. Preuß, Luthers Frömmigkeit, Leipzig 1917.

S. 212 Erich Klingner, Luther und der deutsche Volksaberglaube, Palaestra 56, Berlin 1912. Zur Kritik von Grisar Derselbe in A. R. 10, S. 288/89. Dieselbe Methode wie bei Grisar bei A. Paulus, Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert, Freiburg 1910: apologetisch, wenn Katholiken, polemisch, wenn Protestanten in Frage kommen.

S. 221 H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen der deutschen Humanisten, Tübingen 1906. W. Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation, Nördlingen 1880. M. Lenz, Kleine Histor. Schriften, S. 87 f, 125. K. Weizsäcker in Göttinger Gelehrte Anzeigen 1881, S. 839. Paul Mestwerdt, Die Anfänge des Erasmus (Studien zur Kultur und Gesch. der Ref. 2. Bd., Halle 1917). Paul Althaus im Leipziger Universitätsprogramm 1914. A. Freytag in WA 18, S. 351 ff. M. Richter, Desiderius Erasmus und seine Stellung

zu Luther auf Grund ihrer Schriften, Leipzig 1907. Karl Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, Leipzig 1909, vgl. auch Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, Paris 1872. R. B. Drummond, Erasme, his life and character, London 1873, Kawerau in Deutsch.-ev. Blätter 1906, S. 12ff., von Bezold, Deutsche Geschichte, S. 228ff. Von den Werken des Erasmus kommen insbesondere in Betracht das Enchiridion (1502), Novum testamentum (1516), Colloquia familiaria, insbesondere das Convivium religiosorum in der Ausgabe Rom 1522, vgl. Bibliotheca Erasmiana [redacted]

S. 177 f. E. Kroker, Catharina von Bora, 1906. Derselbe in „Lutherstudien“ (Weimar 1917) S. 140 ff.; vgl. auch die höchst charakteristische Äußerung Luthers vom 21. Juni 1525 (acht Tage nach seiner Hochzeit!) E. 5, 204: Ego non amo nec aestuo, sed diligo uxorem.

S. 179 Vor allem irrt er sich oft in Zahlenangaben. Meissinger S. 38 redet darum geradezu von einer eigentümlichen Schwäche des Zahlensinns.

S. 180 Über Luther und die Lüge vgl. Grisar, Histor. Jahrbuch 1912/13. Zur Kritik Grisars, Haußleiter in Allgem. Ev.-Luth. KZ 1912, S. 1041 ff. Alphons Victor Müller in Studien und Kritiken 1914. W. Köhler, Ver. Ref.-Gesch. S. [redacted]

Hessen, 19
Preußisch
Luther un
S. 174 ff.
Briefwech
S. 18
bach, Supp
S. 19
S. 19
S. 19
Reichstag
S. 20
28, S. 29
S. 20
den Zwing
bildung
diese For

9. Turm-Erlebnis Röm 1,17 Hab 2,4 1545
Öffne Tür zum Paradies
1. Vorgang Beicht: contritio confessio
satisfactio Todsünden Tägliche Sünd
zeit. Strafen, ewige Höllenstrafen
Ablaßgeschichte Kreuzablaß 1095
Jubiläumsablaß 1300 (Beichtbriefe)
1476 Totenablaß
Mainzer Ablaß: Peters-Ablaß 1506–1667
1515 Jubelablaß
Päpste Julius II. Leo X. Maurlaß VI.
Thesen: 1. 40. 62.
Ablaßstreit

Vgl. t
1886. Jul
2. Aufl. 19
Ethik 1³, 6
O. Ritschl,
Leitfaden
Bd. 4). L.
Programm
S. 21
56, Berlin
selbe Meth
vornehmlic
polemisch,
S. 221
manisten,
formation,
K. Weizsäc
Die Anfär
Halle 1917)
tag in W

zu Luther auf Grund ihrer Schriften, Leipzig 1907. Karl Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, Leipzig 1909, vgl. auch Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, Paris 1872. R. B. Drummond, Erasme, his life and character, London 1873, Kawerau in Deutsch.-ev. Blätter 1906, S. 12ff., von Bezold, Deutsche Geschichte, S. 228ff. Von den Werken des Erasmus kommen insbesondere in Betracht das Enchiridion (1502), Novum testamentum (1516), Colloquia familiaria, insbesondere das Convivium religiosorum in der Ausgabe Rom 1522, vgl. Bibliotheca Erasmiana, herausg. von der Universität Gent. Zur Charakteristik der Erasmianer vgl. den Artikel Georg Witzel, Realenzyklopädie[3] 21, S. 399ff. Wernle, Die Renaissance des Christentums, 1904. Derselbe, Renaissance und Reformation, Tübingen 1912. Dilthey a. a. O. S. 107.

S. 222 Über Marcus von Weida siehe Paulus in Ztschr. für kath. Theol. 26, S. 251. Michaelsapokalypse vgl. Haupt, Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Maximilians I., Westdeutsche Ztschr., Ergänzungsband 8, 1893. Sebastian Brant, Narrenschiff, Kap. 105, von Dilthey a. a. O. und anderen konsequent falsch zitiert.

S. 227 f. vgl. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895. Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers, 1902. Eger, Die Anschauung Luthers vom Beruf, 1900. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus im Archiv für Sozialwissenschaft Bd. 21, S. 35ff.

S. 230 E. Tröltsch in Kultur der Gegenwart I, 4. Derselbe, Die Soziallehren der christlichen Kirche (Gesammelte Werke 1. Band). Dazu P. Wernle in Ztschr. für Theol. und Kirche 22 und 23. Über die Askese vgl. Theol. Literaturblatt 38 (1917), S. 141 ff. W. Walther, Das Erbe der Reformation und die Kirche (1917), nicht mehr benutzt.

S. 232 Charles Beard, Die Reformation des 16. Jahrhunderts, Berlin 1884.

S. 233 Richard Scholz, Die Publizistik im Zeitalter Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., 1903. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus, 1900. O. Clemen, Johann Pupper von Goch, Leipziger Studien zur Geschichte 2, 1896. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der system. Theologie, Leipzig 1911, S. 220ff. (pure Konstruktion).

S. 244 Frank G. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben in Conrads Sammlung nationalökon. Abhdlg., Bd. 21, 1898. Erich Brandenburg, Luthers Anschauungen vom Staat und von der Gesellschaft, Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 1901. G. Jäger, Politische Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Deutschlands, Preuß. Jahrbücher 1903. G. von Schultheß-Rechberg in Zürcher Beiträge zur Rechtswissenschaft Nr. 24. K. Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment in Ztschr. f. Theol. und Krit. 21 (1911).

S. 248 Karl Rieker, Die evangelische Kirche in Deutschland in ihrer rechtlichen Stellung, 1893. Th. Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers, Ztschr. für Theologie und Kirche 2, S. 513ff. B. Beß, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 1894. Rudolf Zieschang, Die Anfänge eines landesherrlichen Kirchenregiments in Sachsen im M.-A. (Beiträge zur sächs. K.-G. 23, 1. 1909). Nik. Paulus, Luther und die Gewissensfreiheit, „Glaube und Wissen", Heft 4, 1905. Derselbe in Histor. polit. Blätter 145, S. 277ff., 248ff. Derselbe, Protestantismus und Toleranz, Freiburg 1911. P. Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau, Leipzig 1908.

Derselbe in Grevings Reformationsgesch. Studien Nr. 13/14, vgl. dazu W. Neuser, Hans Hut, 1914. K. Sachsse, Hubmaier als Theologe, 1914. Karl Völker, Toleranz und Intoleranz im Z A. der Reformation, Leipzig 1912.

6. Wirkung und Fernwirkung auf die Kultur der Zeit.

S. 257 vgl. im allgemeinen Karl Müller, Grundriß der Kirchengesch. 2, 2 S. 11 ff. Hier auch die wichtigste Literatur.

S. 258 vgl. W. A. Die deutsche Bibel, bis jetzt 3 Bände. Hier erst erhält man einen Eindruck von der Arbeit, die L. und seine Helfer bei der Übersetzung geleistet haben. Dazu: O. Reichert in „Lutherstudien" S. 203 ff. W. Walther, Luthers deutsche Bibel, Berlin 1917. Derselbe in Neue kirchl. Zeitschr. Bd. 27.

S. 268 Zahl der Kirchen, Geistlichen und Klosterleute vgl. O. R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik 1, 226 f. Gerhard Kallen a. a. O. S. 270. Lossen, Kölnischer Krieg 1, 155 ff. Myconius, Hist. Reform. p. 7. Karl Müller, Grundriß 2, 283. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes 1, 703 ff.

S. 272 vgl. Boehmer, Gustav Adolf, Stockholm 1918.

S. 274 Über die sittlichen Zustände in Italien vgl. Buschbell, Reformation und Inquisition in Italien, Paderborn 1916, S. 1 ff. Boehmer, Loyola S. 177 ff.; in Spanien: Astrain, Historia de la compañia de Jesús en la Asistencia de España 1 (Einleitung); in Frankreich: Imbart de la Tour, Les origines 2, S. 182 ff; in Deutschland: Janssen-Pastor 1, S. 706 ff. Akten der Visitation in Jülich und Ravensberg von 1533 bei Cornelius, Münsterscher Aufruhr 1, S. 225 ff; des Kölner Konzils von 1536 bei Hartzheim, Concilia Germ. 6, S. 235. Riezler, Gesch. Bayerns Bd. 4—6. Oskar Mayer, Studien zur Vorgesch. der Reformation, Hist. Bibliothek 14. Über das Bettlerunwesen vgl. G. Uhlhorn, Gesch. der christl. Liebestätigkeit (erste Aufl.) Bd. 2.

S. 275 Die statistische Methode vgl. Tschackert in Z K G 21, S. 330 ff. Joseph Löhr, Methodisch-kritische Beiträge zur Gesch. der Sittlichkeit des Klerus (Ref. gesch. Studien und Texte Nr. 17. Akten vgl. Westdeutsche Zeitschr. 33, S. 102 ff. Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein 65, S. 151 ff. Imbart 2, S. 182 ff.

S. 277 vgl. L. Schauenburg, 100 Jahre oldenburgischer Kirchengeschichte Bd. 3—5.

S. 279 Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrechte des Volkes im Luthertum und Calvinismus, 1903. K. Müller in Münchener S.-B. 1915, 8.

S. 281 O. Albrecht, in W A 15, S. 9 ff.

S. 284 Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. 2. Aufl. S. XXVIII ff. Heinrich Rückert, Geschichte der deutschen Sprache, 2. Bd., 1875. Scherer, Zur Gesch. der deutschen Sprache, 2. Aufl., S. 13 f. Paul Pietsch, Martin Luther und die hochdeutsche Schriftsprache, 1883. Friedrich Kluge, Von Luther bis Lessing, Sprachgeschichtliche Aufsätze, 4. Aufl. 1904. Edward Schröder im Göttinger Gelehrt. Anzeigen 1888, 1, S. 249 ff. Konrad Burdach, Die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache, 1884; Derselbe, Zum Ursprung der neuhochdeutschen Schriftsprache, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1903 ff. Wülker in Germania 28, S. 191 ff. Carl Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers[2] 1. Bd. 1913. Lagarde in Göttinger Gelehrt. Anzeigen 1885, 2.

S. 290 Friedrich Lepp, Schlagwörter des Reformationszeitalters (Quellen und Schriften aus der Gesch. des Reformationsjahrhunderts Nr. 8). S. 3 ff, 53.

S. 293 vgl. W. James, Das pluralistische Universum (1914), S. 195 ff.

Regiſter der zitierten Autoren.

Adrian von Utrecht 98.
Ailli 45. 135.
Arndt 10.
Aſop 170.
Audin 15.
Auguſtin 51. 58. 68. 137. 170. 180. 242. 245. 255. 256.
Aurifaber 150.

Joh. Sebaſtian Bach 146. 159.
Baltzer 10.
Barge 13. 53. 113. 116. 117. 269.
Bengel 7.
Berg 14.
Berger 25.
Berlichingen 17.
Bernhard von Clairvaux 45. 46. 47. 61. 135. 166.
Biel 45. 46. 56. 68. 135.
Blos 13.
Bonaventura 45. 135.
Boos 269.
Bozio 23.
Braun 53.
Buchwald 28.
Bücher 269.
Büttner 53.

Cochläus 13. 34. 154. 155. 161. 179. 182.
Contarini 195.
Cordatus 150. 172.
Crotus 73—77.
Cruciger 69.
Cyprian 18. 136.

Denifle 15. 17. 21. 44. 53. 133. 134. 135. 136. 169. 174. 178. 179. 192.
Veit Dietrich 151.
Döllinger 15. 16. 241.
Duns Skotus 55. 135. 232. 233.

Eck 154. 168.
Meiſter Eckart 288.
Eichendorff 14.
Emſer 154. 155.
Erasmus 76. 136. 153. 176. 218.
Euſeb von Cäſarea 137.

Falk 269.
Ficker 53.
Flechſig 2.
Fracaſtoro 159.
Sebaſtian Frank 209.
Der Frankfurter 63—66. 136.
Freytag 205.
Friedrich der Große 7.

Gansfort 66.
Gerhard von Zütphen 45. 136.
Gerſon 45. 135.
Goch 66.
Goethe 9. 167.
Gottlob 78.
Gregor von Rimini 135.
Gretſcher 170.
Grimm 69. 284.
Griſar 15. 16. 33. 34. 37. 133. 134. 159. 160. 161. 162. 164. 165. 166. 172. 215.
Gury 189.

Alexander von Hales 82.
Hamann 8.
Harnack 11.
von Hartmann 282.
Hausrath 159. 165.
Hegel 201.
Herder 8.
Herwegh 10.
Herzog 277.
Hieronymus 137.
Cornelius Hoen 132.
Melchior Hoffmann 132.
Hoffmann v. Fallersleben 172.
Hondorff 23.
Hubmaier 250.
Hus 66. 247.
Hutt 250.
Hutten 73—77. 160. 292.
Irenäus 136.

Jahn 10.
Janſſen 15. 16. 20. 53. 133.
Jarcke 15.

Kallen 262.
Kampſchulte 53.
Kant 180. 191.
Kapp 18.
Karlſtadt 13. 129. 131. 132. 154. 182. 200. 292.
Kautsky 13.
Kerz 15.
Klajus 284.
Kliefoth 10.
W. Köhler 135.

Lagarde 285. 286.
Lang 10. 11.
Langbein 172.
Lauterbach 151.
Lefèvre 136. 218. 220.
Lemnius 155. 179.
Lomer 164.
Loofs 53.
Löſcher 18.
Loyola 140.

Mandel 53.
Maraval 15.
Markus von Weida 219.
Matheſius 6. 151. 168. 290.
Melanchthon 169. 170. 175. 176. 182. 183. 185. 192. 198.
Pico della Mirandola 136.
Möhler 14.
Momboir 45. 68. 136.
Moſellan 156.
Mühler 172.
Müllenhoff 284.
Münzer 13. 131. 132.
Murner 14. 15. 153.
Muskulus 170.

Nietzſche 11 f.

Okkam 45—49. 53—60. 114. 135. 208. 232. 233.

Oldekop 34.
Pallavicini 14.
Pastor 53.
Pfau 130.
Pistorius 16.
Preuß 2.
Prierias 157.
Pufendorf 205.

Ranke 19—21.
Ritschl 11. 21.
Rivari 159. 160.
Rychardus 160.

Daniel Sanders 155.
Schäfer 135.
Scheel 269.
Schelling 9.
Schiller 8.
Schlaginhaufen 151.
Schleiermacher 9.
O. G. Schmidt 135.
Schön 15.
Seckendorff 18.
Sedulius 23.
Semler 7. 11. 14. 18.
Sleidan 152.
Spangenberg 6.
Stange 53.
Staupitz 61. 62. 162. 200.
Stein 40.
Stolberg 14.
Strieder 23.

Tauler 63—66. 136. 228. 288.
Tetzel 83.
Der hl. Thomas 135. 136. 180. 233.
Thomas von Aquino 242.
Tröltsch 11. 25. 230. 234. 235. 236. 243.

Uhlich 10.
Usingen 154.

Vetter 16.
Voltaire 7.
Vopel 28.
Joh. Heinrich Voß 171.

Walch 18.
Johann Walther 146.
Weislinger 16.
Weiß 53.
Weller 151.
Wetzer-Welte 242.
Wiclif 247.
Witzel 23.
Wustmann 269.

Zimmermann 13.
Zinzendorf 7.
Zwingli 154.

Die Reformation in ihrer Einwirkung auf das Leben. Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Hauck. Geh. . . . . ca. M. 2.50

Die Vorträge bieten ein Bild der Seiten der Lebensarbeit Luthers, von denen eine bleibende Wirkung auf das Leben der Gesamtheit ausgegangen ist. Der Verfasser fragt so nach dem eigenartigen Gehalt, den die christliche Frömmigkeit durch Luther erhielt, er verfolgt, wie durch ihn eine neue Grundlage für die sittlichen Anschauungen gelegt und eine völlige Umprägung des gesamten Gottesdienstes herbeigeführt wurde; er erörtert die Umbildung, die die Vorstellungen von der Kirche und im Zusammenhang damit das Urteil über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche erfuhren. Die Schilderung der Beziehungen der Kulturbewegung des 16. Jahrhunderts zur Reformation bildet den Schluß.

Die Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung. Von Geh. Hofrat Prof. D. Dr. v. Below. Geh. . . . . ca. M. 1.—

Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild für das deutsche Haus von Superintendent D. Georg Buchwald. 3., völlig umgearbeitete Auflage. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf 16 Tafeln nach Kunstwerken der Zeit. Geb. M. 10.—, in Halbpergament geb. . . . . M. 12.—

„Eine der prächtigsten Gaben für das deutsche Haus! Der Verf. beherrscht wie kaum ein zweiter den Gegenstand und war der berufenste, dem deutschen Volke seinen Luther in wahrhaft volkstümlicher Weise näher zu bringen. Es ist ihm vortrefflich gelungen." (Die Warkburg.)

Martin Luther und die deutsche Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis Luthers. Geh. M. 1.20, geb. M. 1.50, in Halbpergament . . . . . M. 2.25

„Eine prächtige Skizze von Luthers Person und Werk aus der Feder des berufenen Züricher Kirchenhistorikers, die jedem Leser das Herz wieder einmal warm macht für den deutschen Reformator. Wie hat Luther diesen Forscher gepackt, nicht bloß der gewaltige, geniale Mann, nicht bloß der deutsche Kämpfer, sondern der religiöse Heros, das mannhafte, zuversichtliche, in seinem Gott geborgene und selige Herz, das gerade, weil ihm an der Welt nichts liegt, die Welt im tiefsten bewegen und verändern mußte." (Kirchenblatt f. d. reformierte Schweiz.)

Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung. Aus einer Handschrift d. Leipz. Stadtbibliothek hrsg. v. Ernst Kroker. Geh. M. 12.—, geb. M. 14.—

Für die Überlieferung der Tischreden Luthers und ihre Datierung ist es von hohem Werte, die Sammlung kennen zu lernen, die der Joachimstaler Pfarrer Johannes Mathesius durch eigene Nachschriften und durch Abschriften aus den Sammlungen anderer Tischgenossen zusammengebracht hat. Eine gute, vollständige Ausgabe der Mathesischen Sammlung liegt in einer bisher unbeachtet gebliebenen Handschrift der Leipziger Stadtbibliothek vor. Die Königliche Sächsische Kommission für Geschichte hat die Veröffentlichung der wichtigsten Abschnitte dieser Handschrift unter ihre Publikation aufgenommen. Diese enthält 847 fest datierte, z. T. zum erstenmal veröffentlichte Reden.

Die Jesuiten. Eine historische Skizze. Von Prof. Dr. Heinr. Boehmer. 4., neubearbeitete Auflage. Geh. ca. M. 3.—, geb. . . . . ca. M. 3.50

„.... Eine pikant und geistvoll geschriebene Skizze der Geschichte des Jesuitenordens, die auf Schritt und Tritt die gediegene Gelehrsamkeit wie das glänzende Darstellungstalent des Verfassers zeigt." (Theologischer Literaturbericht.)

Von Luther zu Bismarck. 12 Charakterbilder aus deutscher Geschichte. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Auflage. Geh. je M. 1.20, geb. . . je M. 1.50

„Eine herzerquickliche Lektüre, diese fein ausgesponnene Schilderung deutscher Heldengestalten — eine Kulturgeschichte und Kulturphilosophie im begrenzten Gebiet deutschen Geisteslebens. Welch eine scharfblickende Beobachtung der kleinen und kleinsten Züge, welch eine geniale Überschau über das große Ganze. Wie bekommt unter Webers gestaltender Schöpferkraft alles Leben und Blut und Wärme." (Kartell-Zeitung.)

Moritz v. Schwinds Warkburg-Wandfriese. Preis des Blattes M. 5 —

Die Wiedergabe der Friese in künstlerisch wertvoller farbiger Ausführung ruft vollkommen getreu den Eindruck der Originale hervor.

Zunächst sind folgende Friese erschienen (Format 93×41 cm einschließlich Randleiste):

Nr. 575. Wart Berg, du sollst mir eine Burg werden. Nr. 576. Landgraf, werde hart! Nr. 577. Treue Mannen sind die beste Mauer. Nr. 578. Der gerechte Landgraf.

Weitere Blätter sind in Vorbereitung.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Zur Geschichte des Reformationszeitalters

Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses. Herausgegeben von Pfarrer Wilhelm Gußmann. 2 Bände. I: Die Ratschläge der evangel. Reichsstände zum Reichstag von Augsburg 1530. 1. Teil: Untersuchungen. — 2. Teil: Texte. — Beide Teile zusammen geh. M. 28.—, geb. M. 32.— (Einzeln sind die Teile nicht käuflich.)

„... Was wir in den Untersuchungen in schöner, oft gehobener Sprache und klarer Ausführung erhalten, ist sehr der Beachtung wert. Scharf sind die Charaktere der evangelischen Fürsten und ihre Politik gezeichnet. Das ganze Werk mit seinen wertvollen Registern wird bald ein unentbehrliches Nachschlagewerk werden und zu weiteren Forschungen anregen. ..." (Theolog. Literaturblatt.)

Reformation. (Quellensammlung zur deutschen Geschichte I. Reihe, Heft 10a.) Von weil. Prof. Dr. F. Kurze. Geh. M. —.40.

Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg. (Quellensammlung zur deutschen Geschichte I. Reihe, Heft 10b.) Von weil. Professor Dr. F. Kurze. Geh. M. —.40.

Johann Calvin. Mit einem Bildnis Calvins. (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 247.) Von Pfarrer Dr. G. Sodeur. Geh. M. 1.20, geb. 1.50.

Des kursächsischen Rates Hans von der Planitz Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521—1523. Von E. Wülcker. Herausgegeben von Prof. Dr. H. Virck. Geh. M. 26.— geb. M. 28.—.

Bekanntlich gehören diese Berichte zu den wichtigsten Quellen jenes Zeitraumes, die allen neueren Darstellungen zugrunde liegen. Sie gewähren den besten Einblick in die damalige politische, kirchliche und soziale Lage des Reiches. Namentlich aber klären sie über die Schwierigkeiten auf, die der Reformation entgegenstanden, und über das Verhältnis Friedrichs des Weisen zur religiösen Bewegung und zu Luther. Dabei sind sie von größter ursprünglicher Frische und dramatischer Lebendigkeit. — Die Einleitung gibt Biographisches und faßt die Resultate, die sich aus den Berichten ergeben, zusammen.

Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. Fel. Geß. I. Band. 1517—1524. Geh. M. 29.—, geb. M. 33.—. II. Band. 1525—1527. Geh. M. 44.—, geb. M. 52.—.

Die vorliegende Sammlung bringt ein zum weit überwiegenden Teile bisher ungedrucktes und unbekanntes Material, das als ein wertvolles Fundament für die Geschichte der Reformation in einem bedeutenden Stücke Mitteldeutschlands bezeichnet werden darf. Die kirchlichen und sittlichen Zustände sowie die Anfänge der religiösen Bewegung in den genannten Gebieten treten in hellere Beleuchtung.

Moritz von Sachsen. Von Geh. Rat Prof. Dr. E. Brandenburg. 2 Bände. gr. 8. I. Band (bis zur Wittenberger Kapitulation von 1547). Mit Titelbild. Geh. M. 12.—, geb. M. 14.—. II. Band. [In Vorbereitung.]

Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen. Herausgegeben von Geh. Rat Prof. Dr. E. Brandenburg. gr. 8. I. Band. Bis zum Ende des Jahres 1543. Geh. M. 24.—, geb. M. 26.—. II. Band. 1544 bis zum Ende des Jahres 1546. Geh. M. 34.—, geb. M. 38.—.

Bauernkriegsakten. Herausgegeben von Archivrat Dr. Merx. I. Band. (Schriften der Kgl. Sächsischen Kommission für Geschichte.) gr. 8. [Unter der Presse.]

Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Werminghoff. I. Band. Geh. M. 7.—.

Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Werminghoff. (Grundriß der Geschichtswissenschaft. Herausgeg. von A. Meister. II. Reihe, Abt. 6.) Zweite, stark vermehrte Auflage. Geh. M. 5.—, geb. M. 5.60

Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung. Von Prof. Dr. Emil Sehling. (Grundriß der Geschichtswissenschaft. Herausgegeben von A. Meister. II. Reihe, Abt. 8.) 2. Auflage. Geh. M. 1.20, geb. M. 1.80.

Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Von Wilhelm Dilthey. (Bd. II der gesammelten Schriften). Geh. M. 12.—, geb. M. 14.—, in Halbfranz M. 16.—

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Geschichte der christlichen Religion

mit Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion. 2., stark verm. Aufl. (Die Kultur der Gegenwart, hersg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. 4. 1.) Geh. M. 18.—, geb. M. 20.—, in Halbfranz geb. M. 22.—

Inhalt. Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion: J. Wellhausen. Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum (325): A. Jülicher. Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche: A. Harnack. Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche in Mittelalter und Neuzeit: N. Bonwetsch. Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter: K. Müller. Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: A. Ehrhard. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: E. Troeltsch.

Systematische christliche Religion

. Auflage. (Die Kultur der Gegenwart herausgeg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. 4, II.) Geh. M. 6.60, geb. M. 8.—, in Halbfranz geb. M. 10.—

Inhalt: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft: E. Troeltsch. Christlich-katholische Dogmatik: J. Pohle. Christlich-katholische Ethik: J. Mausbach. Christlich-katholische praktische Theologie: . Krieg. Christlich-protestantische Dogmatik: W. Herrmann. Christlich-protestantische Ethik: R. Seeberg. Christlich-protestantische praktische Theologie: W. Faber. Die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft: H. J. Holtzmann.

Aus Natur und Geisteswelt

Jeder Band geheftet M. 1.20, geb. M. 1.50.

Zur Religion sind bisher erschienen:

Einführung in die Theologie. Von Pastor M. Cornils. . . . . (Bd. 347.)

Die Stellung der Religion im Geistesleben. V. Lic. Dr. P. Kalweit. (Bd. 225.)

Aus der Werdezeit des Christentums. V. Prof. Dr. J. Geffcken. 2. Aufl. (Bd. 54.)

Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Pfarrer D. Dr. P. Mehlhorn. 2. Aufl. . . . . (Bd. 137.)

Die Gleichnisse Jesu. Von Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. . . . . (Bd. 46.)

Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung. V. Div.-Pfarr. A. Pott. Mit 8 Taf. (Bd. 134.)

Der Apostel Paulus und sein Werk. Von Professor Dr. E. Vischer. (Bd. 309.)

Johann Calvin. Von Pfarrer Dr. G. Soden. Mit 1 Bildnis. . . . (Bd. 247.)

Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation. Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. . . . . (Bd. 297, 298.)

Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation. Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)

Die religiösen Strömungen der Gegenwart. Von weil. Superintendent D. A. H. Braasch. 2. Aufl. . . . . (Bd. 66.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer D. E. Ott. . . . . (Bd. 480.)

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Von Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. . . . . (Bd. 141.)

Die evangelische Mission. Von Pastor S. Baudert. . . . . (Bd. 406.)

Leben und Lehre des Buddha. Von weil. Prof. Dr. R. Pischel. 3. Aufl. durchgesehen von Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Titelbild und 1 Tafel. . . . . (Bd. 109.)

Religion und Philosophie im alten Orient. V. Prof. Dr. E. v. Aster. (Bd. 521.)

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Von weil. Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. (Bd. 52.)

Palästina und seine Geschichte. V. weil. Prof. Dr. H. Frh. v. Soden. 3. Aufl. Mit 2 Karten, 1 Plan und 6 Ansichten. (Bd. 6.)

Palästina und seine Kultur in 5 Jahrtausenden. Nach d. neuest. Ausgrab. u. Forschung. dargest. von Prof. Dr. P. Thomsen. 2., neubearb. Aufl. Mit 37 Abbild. (Bd. 260.)

Die Religion der Griechen. Von Professor Dr. E. Samter. Mit Bilderanhang. . . . . (Bd. 457.)

Hellenistisch-römische Religionsgeschichte. Von Hofprediger Lic. A. Jacoby. . . . . (Bd. 584.)

Mystik in Heidentum und Christentum. Von Prof. Dr. Ed. Lehmann. 2. Aufl. . . . . (Bd. 217.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Allgem. Geschichte der Philosophie

(Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. V.) 2. verm. u. verb. Aufl. Geh. M. 14.—, geb. M. 16.—, in Halbfranz M. 18.—

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. A. Die orientalische (ostasiatische) Philosophie. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die chinesische Philosophie: W. Grube. III. Die japanische Philosophie: T. Inouye. B. Die europäische Philosophie (und die islam.-jüd. Philosophie des Mittelalters). I. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. II. Die patristische Philosophie: Cl. Baeumker. III. Die islamische und die jüdische Philosophie: I. Goldziher. IV. Die christliche Philosophie des Mittelalters: Cl. Baeumker. V. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

Systematische Philosophie

(Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. VI.) 2. Aufl. Geheftet M. 10.—, gebunden M. 12.—, in Halbfranz M. 14.—

Inhalt: Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik: Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

Naturphilosophie

Unt. Redaktion v. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. C. Stumpf. Bearb. von Prof. Dr. E. Becher. (Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil III, Abt. VII, 1.) Geh. M. 14.—, gebunden M. 16.—, in Halbfr. M. 18.—

Einleitung. Aufgabe der Naturphilosophie. Naturerkenntnistheorie. Gesamtbild der Natur.

„Eine ungewöhnlich umfassende und eindringende Kenntnis aller Naturwissenschaften liegt dem Werke offenbar zugrunde. Bemerkenswert ist die Fähigkeit des Verfassers zu anschaulicher und gemeinverständlicher Darstellung; fast mühelos gelingt es ihm, auch sehr abstrakte und schwierige Theorien elementar und durchsichtig zu entwickeln, ohne dabei auf wissenschaftliche Genauigkeit zu verzichten. Die gründliche naturwissenschaftliche Schulung zeigt sich auch in der methodischen Art, wie der Verfasser seinen Gegenstand behandelt."
(Literarisches Zentralblatt für Deutschland.)

Himmelsbild und Weltanschauung

im Wandel der Zeiten. Von Prof. Troels-Lund. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 5.—

„... Es ist eine Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem langen, nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen. Es ist ein Werk aus einem Guß, in großen Zügen und ohne alle Kleinlichkeit geschrieben." (W. Nestle i. d. Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum.)

Weltanschauung und modernes Bildungsideal

Von Professor Dr. G. F. Lipps. Geheftet M. 4.—, gebunden M. 5.—

„Das Buch ist interessant und fesselnd geschrieben. Wir können eine eingehende Beschäftigung mit ihm nur empfehlen. Niemals langweilig und trocken, bietet es eine Fülle von Anregungen, aus denen jeder schöpfen kann, der mitarbeiten will an der Ausbildung eines Bildungsideals der Zukunft." (Zeitschrift für pädagogische Psychologie.)

Hauptfragen der modernen Kultur

Von weil. Dr. Emil Hammacher. Geheftet M. 10.—, geb. M. 12.—

Das Buch macht im Unterschied zu allen Sammelwerken den Versuch, die gesamte Kultur der Gegenwart aus einheitlichen Gesichtspunkten zu erklären und zu würdigen. Es gibt zuerst eine historische Einleitung in die moderne Kultur, die von einer Analyse des Mittelalters ausgeht und die Kulturprobleme der Gegenwart aus der Unzulänglichkeit der Aufklärungsideale des achtzehnten Jahrhunderts erklärt. Im Hauptteil, der Kritik der modernen Kultur, zeigt der Verfasser, daß das Wesen der modernen Welt als Werden zur Mystik verstanden werden muß, daß aber zu ihrem wirksamsten Faktor der Wille wurde, in Wissenschaft und Leben die empirische Welt zu erobern.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

3 84 210ST2 53 8079

BR 325 .B58 C.1
Luther im Lichte der neueren F
Stanford University Libraries
3 6105 039 464 248

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305